

FINLEY, Moses. *O mundo de
Ulisses*. Lisboa: Editorial Presença,
/s.d./.

PREFACIO

A edição revista (1965)

A edição original deste livro foi publicada há doze anos. Sem dúvida que se eu tivesse agora de escrevê-lo pela primeira vez, em muitos aspectos ele seria um livro diferente. Qualquer historiador que de outro modo pense acerca do que escreveu doze anos atrás, está pronto para a reforma. No caso, todavia, apenas fiz alterações menores do texto, ao passo que o ensaio bibliográfico, no final, foi radicalmente modificado, como está bem patente nas datas de publicação dos livros mencionados.

Cabe alguma explicação ainda, e a nova bibliografia proporciona a chave. Trata-se, aqui, de mais que do habitual e justo reconhecimento das mais recentes obras sobre a matéria. Pelo final de 1953, estando o meu livro já no prelo, surgiu a sensacional notícia de que Michael Ventris tinha conseguido decifrar a escrita, convencionalmente designada por linear B (nome que lhe foi dado por Sir Arthur Evans), das tabuinhas de argila descobertas nas ruínas dos grandes palácios de Cnossos, em Creta, e de Pilos e Micenas (e, depois, de Tebas, em 1964), na Grécia continental. Mais espantosa ainda, talvez, embora alguns especialistas a tivessem pressentido, foi a revelação de que a língua das tabuinhas era uma forma primitiva de grego. O estudo da Idade do Bronze na Grécia, especialmente da chamada época micénica (em números redondos, de 1400 a 1200 a.C.), que dependera inteiramente das reconstituições que os arqueólogos podiam realizar com base nos objectos materiais e do escasso contributo inferido a partir de lendas e mitos gregos posteriores, esse estudo elevava-se agora a um outro nível. A presença de textos escritos contemporâneos que era possível ler trazia ao estudo uma nova dimensão, de um significado incalculável. Daí o afluxo de novas e importantes publicações.

Não exageremos, contudo. Grandes dificuldades subsistem ainda na solução dos problemas da escrita e da língua. E as tabuinhas, apenas alguns milhares no total, são, em si próprias, breves e obscuras. Consistem, sem excepção, em textos administrativos, no mais estrito sentido do termo. Não seria inexacto afirmar que se trata apenas de breves listas; listas de mercadorias, de pessoal, de rações, de ofertas aos deuses, em vários contextos. Não contém leis ou decretos, nem correspondência ou tratados, nem textos religiosos, nem obras literárias.

Qual a relação com o mundo de Ulisses? A resposta depende do lugar em que coloquemos esse mundo. É o dos reis e dos palácios micénicos, em que se supõe ter-se desenrolado a guerra de Tróia? É aquele onde, muitos séculos mais tarde, viveu «Homero» (no decorrer do volume serão explicadas estas aspas)? Ou algo de intermédio? Ou um País da Fantasia? A minha resposta era — e é ainda — a de que, reserva feita a anacronismos e à ficção, a sociedade descrita nos poemas existiu nos séculos que se seguiram à queda do mundo micénico, mas precedeu o advento da civilização grega da cidade e do estado, no início da qual me parece que, no essencial a *Iliada* e a *Odisseia* receberam a forma que nós hoje lhes conhecemos. Se esta tese é exacta, os novos elementos de informação que se podem extrair dos textos em linear B deveriam, para lhes confirmarem a justeza, revelar condições de vida muito diferentes das que se encontram nos poemas. É precisamente, quanto a mim, o que as tabuinhas fazem. Mostram-nos uma sociedade complexa, hierarquizada, centrada no palácio — o que recorda incontestavelmente outras sociedades da mesma época, no Próximo-Oriente —, e que incontestavelmente difere, nos seus traços fundamentais, tanto do mundo de Ulisses como da civilização grega posterior. Como o meu livro demonstra, alguns de nós, antes mesmo da decifração, tinham adivinhado que era assim. Porém, apresso-me a acrescentá-lo, nem todos os helenistas são unânimes a este respeito, embora sejam hoje mais numerosos do que há dez anos.

Que o mundo micénico tenha sido destruído, em bloco e brutalmente, vê-se pelas ruínas. Para nós, o que se seguiu é, em todos os sentidos da expressão, uma «idade de trevas», com uma vasta migração de povos em toda a área do mar Egeu, um declínio marcado do nível de vida, a ausência de grandes centros fortificados e de palácios, o desaparecimento da escrita. Quando a Grécia começa a ressurgir (do nosso ponto de vista), é uma nova civilização que aparece em germe e que viria a tornar-se o mundo grego clássico de Ésquilo, de Heródoto e de Sócrates. Durante a «idade das trevas» a vida continuou; os povos continuaram a

fabricar ferramentas e armas, a regular as suas questões sociais, a sacrificar aos seus deuses. E continuaram a falar grego. Estas continuidades, porém, não devem impressionar-nos. No fim de contas, ainda hoje se fala grego na Grécia, mas ninguém pretenderá encontrar na Atenas contemporânea o mundo grego clássico. Em suma, o mundo de Ulisses constitui na sua totalidade um momento único da história grega, e a nossa informação a seu respeito provém de dois poemas, a *Iliada* e a *Odisseia*. É este mundo que eu tentei reconstituir.

Alegro-me por repetir os agradecimentos que fiz na primeira edição: à Harvard University Press pela permissão de usar as traduções de Hesíodo e dos Hinos Homéricos por H. G. Evelyn-White, na Loeb Classical Library; aos Professores C. M. Arensberg, Herbert Marcuse, Martins Ostwald e Friedrich Solmsen e a Mr. Nathan Halper, que leram o manuscrito e me dispensaram sábios conselhos; e, com pesar, a dois amigos, mortos no ano passado, Pascal Covici da The Viking Press e Karl Polanyi, a quem a minha dívida pessoal é muito grande.

M. I. F.

Jesus College, Cambridge
Abril de 1965.

1. HOMERO E OS GREGOS

«No consenso geral dos críticos», notava o Dr. Johnson, «o primeiro prémio em matéria de génio pertence ao autor de um poema épico, dado que este requer a reunião de todos os talentos, de que um apenas é suficiente para os outros tipos de composição literária». Pensava então no poeta inglês John Milton, cuja biografia terminava com estas palavras: «Se a sua obra não é a maior de entre todos os poemas heróicos, é apenas por não ter sido a primeira». Em todos os tempos este título pertenceu a Homero, a quem os Gregos chamavam simplesmente «o poeta».

De facto, no decorrer da história nenhum poeta, nenhuma personalidade literária ocupou na vida do seu povo um lugar semelhante. Ele foi o símbolo por excelência deste povo, a autoridade incontestada dos primeiros tempos da sua história e uma figura de importância decisiva na criação do seu panteão, assim como o seu poeta preferido, o mais largamente citado. Platão diz-nos ter havido Gregos que afirmavam que Homero «educou a Hélade e na administração e na educação dos assuntos humanos merece que o tomem e o estudem e que regulem segundo os seus preceitos toda a sua conduta»⁽¹⁾. Perante tal juízo, espera-se à primeira vista descobrir como que uma Bíblia ou algum grande tratado de filosofia, na *Iliada* ou na *Odisseia*, mas apenas se encontra dois longos poemas narrativos: um relata algumas das jornadas dos dez anos de guerra entre Gregos e Troianos, o outro as desgraças que Odysseus (que os Romanos conheciam por Ulisses) experimenta na viagem de regresso.

Homero era o nome de um homem, não o equivalente grego de «Anónimo», e este é o único facto certo de que se dispõe a

⁽¹⁾ *República*, 606 E.

seu respeito. Quem era ele, onde vivia, em que data compôs os seus poemas são perguntas às quais não podemos responder com segurança, assim como os próprios Gregos o não podiam. Na verdade, é provável que a *Iliada* e a *Odisseia* que nós lemos sejam a obra de dois homens, não de um só. Eles situam-se no início da literatura grega existente — e portanto das letras europeias — ao mesmo tempo que os escritos de Hesíodo, que vivia na Grécia Central, na região chamada Beócia. Os estudiosos modernos pensam que certamente a *Iliada* e a *Odisseia* provavelmente não foram compostos no continente grego mas numa das ilhas do mar Egeu ou, ainda mais longe para este, na península da Ásia Menor (actualmente a Turquia). E pensam que é entre 750 e 600 a. C. que é necessário situar esta literatura mais antiga.

No decorrer da longa história dos Gregos antes da época de Homero e Hesíodo, os únicos documentos contemporâneos de que dispomos são alguns objectos e milhares de tabuinhas de argila. A análise complexa das ruínas e da toponímia mostrou que um povo falando o grego, mas desconhecendo a arte da escrita, apareceu pela primeira vez em cena um pouco antes do ano 2000 a. C. Qual era a sua origem, é questão que permanece em aberto. Na época de Platão, alguns quinze séculos mais tarde, encontramos-lo disseminado por um vasto território, desde Trebizonda, nos confins orientais do Mar Negro, até às costas mediterrânicas de França e do Norte de África — constituindo um conjunto de talvez cinco ou seis milhões de pessoas. Estes emigrantes nem eram de forma alguma os primeiros habitantes da Grécia, nem vinham como conquistadores altamente civilizados submeter tribos selvagens. Os arqueólogos forneceram a prova de que houve civilizações pré-gregas relativamente avançadas, algumas remontando à Idade da Pedra, anteriores a 3000 a. C. Em suma, o nível de desenvolvimento material e social nesta região era bem superior ao dos recém-chegados. Quando os homens de língua grega chegaram, não foi em migração massiva, numa única horda destrutiva, numa grande marcha através do difícil terreno montanhoso da Grécia Setentrional nem numa expedição de colonização organizada, mas antes num longo processo de infiltração.

Quando se trata do longínquo passado, o espírito humano joga de maneira estranha com as perspectivas temporais: os séculos tornam-se anos, os milénios décadas. É preciso um esforço de reflexão para fazer a necessária correcção, para compreender que uma infiltração que se estende por vários séculos, de modo nenhum poderia surgir aos participantes como um movimento único e coerente; o que, por outras palavras, significa que nem os Gregos nem os indígenas, cujo país eles invadiram, eram capa-

zes de compreender que alguma coisa de grandioso e histórico estava a produzir-se. Em vez disso viam incidentes individuais, umas vezes pacíficos e pouco dignos de atenção, outras vezes penosos e violentamente destrutivos da vida e dos modos de vida. Biológica e culturalmente, foram séculos de completa assimilação. Encontra-se uma clara reminiscência da situação na *Odisseia*, quando Ulisses, misturando nomes gregos e indígenas, diz: «Existe, ao largo do mar cor de vinho, uma terra chamada Creta... e há nela inúmeros homens e noventa cidades, cujas línguas se misturam; lado a lado vêm-se Aqueus, Cidónios, corajosos Eteo-cretenses, Dórios de cabelos ondulados e nobres Pelasgos»⁽²⁾. As ossadas descobertas atestam a fusão biológica. A língua e a religião fornecem a prova decisiva no que respeita à cultura. O resultado final, após cerca de mil anos, foi o povo histórico a que chamamos Gregos. No sentido exacto, os primeiros migrantes não eram Gregos mas sim povos que falavam o proto-grego e que haviam de tornar-se um elemento deste composto mais tardio que pode justamente aspirar a este nome. Os Anglos e os Saxões apresentam na Grã-Bretanha uma analogia adequada: não eram ingleses mas viriam a sê-lo um dia.

Foram necessários aos Gregos mais de mil anos para adquirir um nome que lhes fosse próprio — e, nos nossos dias, têm dois. Na sua própria língua chamam-se Helenos e o seu país é a Hélada. *Graeci* é o nome que os Romanos lhes deram e que mais tarde foi adoptado de uma maneira geral, na Europa. Na Antiguidade, além disso, os seus vizinhos orientais usavam ainda um terceiro termo: Jónios, os «homens de Javam» da Bíblia. Estes três nomes são recentes; nenhum deles figura em Homero. O poeta chamava ao seu povo Argivos, Dáneos e, mais frequentemente, Aqueus. De facto, os Aqueus aparecem muito cedo nas fontes históricas não-gregas. Nos grandes arquivos hititas descobertos em Bogazköy, a norte da Turquia Central, encontram-se várias referências, no período compreendido entre 1365 e 1200 a. C., a um reino denominado em hitita Achchiyava, de que um dos soberanos foi Atarshiyash. Por razões diversas, é razoável identificar Achchiyava com Acaia e talvez Atarshiyash com Atreu, que os poemas homéricos apresentam como pai de Agamémnon, comandante em chefe dos Gregos, e de Menelau, rei dos Espartanos e marido de Helena de Tróia. Não se consegue localizar Achchiyava: sugeriu-se a ilha de Rodes ou mesmo, o que é pouco provável, alguns locais no continente. Porém, seja como

(²) *Odisseia*, XIX, 172-7.

for, não podia deixar de tratar-se de um reino puramente local no seio do vasto domínio grego.

Acerca da data e do motivo da aplicação do nome de Aqueus a todos os Gregos, toda a especulação permanece vã. Não era ainda o caso em 1350 a. C. Pelo final do século seguinte, voltamos a encontrar os Aqueus, participando desta vez, com outros povos, numa vasta, embora vã, expedição marítima contra o Egipto. O monarca vitorioso, o faraó Merneptah, tinha inscrito nas paredes do templo de Carnaque, no Nilo, a lista dos seus cativos e troféus. Uma inscrição refere-se aos Aqueus, «a quem se cortou as mãos, porque eram circuncisos»⁽³⁾. A circuncisão era uma prática comum no Mediterrâneo oriental mas totalmente desconhecida entre os Gregos dos tempos históricos. O povo de Achchiyava, que era poderoso bastante para realizar expedições ao Egipto e ao território hitita, estava evidentemente numa etapa de formação da comunidade grega; era tão grego como não-grego. A partir do momento em que o nome local «Aqueus» foi aplicado a todos os Gregos, mesmo que este termo não fosse o único e devesse apagar-se rapidamente para dar lugar ao de «Helenos», pode considerar-se como terminado o período de formação: a existência de um nome comum é como que o símbolo dos inícios da história grega, no sentido próprio⁽⁴⁾. Para nós, significa que esta história começa com a *Iliada*.

Não esqueçamos que o processo de formação de um povo e de uma civilização gregos não se desenrolou segundo um plano premeditado, nem de maneira realmente consciente. Tentativa, erro e imitação foram os principais meios, de tal modo que uma certa margem de diversidade social e cultural, amiúde muito marcada, caracterizou os inícios da Grécia. De facto, nem o ritmo nem a própria direcção da mudança deixaram de se alterar ao longo da história grega.

Um elemento, todavia, permaneceu notavelmente estável. A língua dos migrantes, à data da sua entrada na Grécia, pertence à grande família das línguas indo-europeias, que compreende as línguas antigas da Índia (sânscrito) e da Pérsia, o arménio, as línguas eslavas, várias línguas bálticas (o lituano, por exemplo), o albanês, as línguas itálicas, entre as quais o latim e as suas descendentes modernas, o grupo das línguas celtas, entre as quais o gaélico e o galês guardaram uma certa vitalidade até aos nossos

⁽³⁾ J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, vol. 3 (University of Chicago Press, 1906), § 588.

⁽⁴⁾ Após Homero, a Acaia e Argos sobreviveriam como nomes de lugar, designando regiões do sul da Grécia.

dias, as línguas germânicas e diversas línguas mortas faladas outrora na bacia mediterrânica, como o hitita (hoje recuperado), o frígio e o ilírio.

Durante muito tempo, até cerca de 300 a. C., o grego foi uma língua de numerosos dialectos. Porém, as diferenças dialectais diziam respeito sobretudo à pronúncia e à ortografia, menos frequentemente ao vocabulário e à sintaxe; eram consideráveis, mas não tanto que impedissem o diálogo entre dois interlocutores servindo-se de dialectos diferentes: talvez nem mais nem menos do que no caso de um napolitano que, nos nossos dias, venha a Veneza. Mesmo o dialecto poético e artificial de Homero, com o seu fundo eólico, a sua estrutura jónica, as suas palavras e fórmulas forjadas adaptadas às exigências da métrica, era aparentemente muito bem compreendido tanto pela gente inculta como pela elite cultivada de um extremo a outro do mundo grego.

O momento exacto em que os Gregos começaram a escrever permanece um segredo encerrado nas tabuinhas por decifrar de Creta e Micenas; as mais recentes investigações sugerem uma data que pode remontar até 1400 a. C. O momento decisivo, entretanto, veio bastante mais tarde, quando os Gregos herdaram uma escrita muito diferente, o chamado alfabeto fenício. Com os signos vieram os nomes fenícios que os designavam, de modo que palavras perfeitamente claras em semita — *aleph*, um boi; *bet*, uma casa — se transformaram em sílabas gregas privadas de sentido, *alpha*, *beta*, etc. Não se pode descrever nem datar exactamente o processo de empréstimo: as hipóteses vão desde 1000 a 750 a. C. A única coisa segura respeitante a este facto é o seu carácter deliberado, racional pois quem tomou a iniciativa fez muito mais que imitar. O sistema fenício de signos não foi simplesmente copiado: foi radicalmente transformado a fim de se adaptar às exigências da língua grega, totalmente estranha à família das línguas semitas.

Equipados com esta notável invenção, os Gregos podiam daqui em diante consignar por escrito tudo o que quisessem, desde o nome do possuidor de um vaso de cerâmica, até um poema das dimensões da *Iliada*. Porém, entre o que escreveram e o que deles nos resta hoje a desproporção é total; a literatura antiga, entendida no pleno sentido, em que inclui a ciência, a filosofia e a teoria social, assim como as *belles-lettres*, teve de enfrentar um rude combate para sobreviver. As obras de Homero, Platão e Euclides eram escritas à mão sobre rolos feitos geralmente de caules de papiro. Destes originais foram feitas cópias, sempre à mão, sobre papiros e mais tarde sobre pergaminho (velino). Nenhum destes materiais era indestrutível. O que sobreviveu foi,

além de algumas exceções acidentais, o que tinha sido julgado digno de ser copiado e recopiado durante séculos de história grega e depois durante os séculos mais numerosos ainda de história bizantina, no decorrer dos quais os valores e os costumes se tinham transformado mais de uma vez, amiúde de maneira radical.

Não é difícil mostrar quão pouco sobreviveu a este processo de filtragem. Conhecemos os nomes de alguns cento e cinquenta autores gregos de tragédia, porém, à parte alguns fragmentos citados aqui e ali por autores e antologistas gregos ou romanos posteriores, apenas nos restam as peças de três, Atenienses do século V a. C. Mas não é tudo. Ésquilo escreveu oitenta e duas peças e delas apenas temos sete completas; Sófocles teria escrito 123, das quais apenas existem sete; e podemos ler dezanove das noventa e duas de Eurípides. O que lemos, além disso, se lemos o texto grego original, é uma versão laboriosamente coligida a partir de manuscritos medievais, geralmente dos séculos XII a XV da nossa era, o produto final de um número desconhecido de cópias, sempre susceptíveis de transcrições erradas.

Apenas no Egito a secura natural, devida às condições peculiares do clima, permitiu uma sobrevivência indefinida dos textos escritos em papiros. Com o império de Alexandre o Grande, o Egito caiu sob o domínio grego, o que abriu caminho a uma intensa migração dos Gregos em direcção ao Nilo. Do século III a. C. até à conquista árabe, mil anos mais tarde, o grego foi a língua literária no Egito. Muitos dos papiros descobertos contêm fragmentos de textos muito mais antigos que os manuscritos medievais. Em alguns casos — as obras dos poetas líricos Alceu e Baquilides, algumas comédias de Menandro, os mimos de Herondas, a pequena obra de Aristóteles sobre a Constituição de Atenas —, os papiros deram-nos mesmo a conhecer obras importantes que teriam ficado inteiramente perdidas. O seu número é tão pequeno, contudo, que sublinha o facto de que o processo de eliminação dos manuscritos tinha já começado bem antes dos monges copistas da cristandade medieval. Na maior biblioteca do mundo antigo, a que os governantes gregos do Egito tinham fundado em Alexandria no século III a.C., somente se encontravam disponíveis setenta e quatro ou setenta e oito das noventa e duas peças de Eurípides. Em dois séculos, a perda era já considerável. Em Alexandria e noutros locais, os eruditos e os bibliotecários opuseram-se todavia a esse processo de deterioração, preservando numerosas obras cujo interesse tinha diminuído ou se tinha perdido inteiramente. Mas nos primeiros séculos da era cristã esse

esforço deixou de ser feito e o desaparecimento dos livros antigos acelerou-se.

Os papiros do Egito mostram também claramente que, na luta pela sobrevivência literária, Homero não teve rival. Do conjunto dos fragmentos literários encontrados no Egito e que foram publicados em 1949, conta-se um total de mil duzentas e trinta e três obras cujos autores são identificáveis. Esta cifra corresponde ao total de cópias e não de títulos. Quase metade — precisamente quinhentos e cinquenta e cinco — destes mil duzentos e trinta e três volumes eram cópias da *Iliada* e da *Odisseia* ou comentários acerca delas. A *Iliada* ultrapassava a *Odisseia* em trezentos e oitenta contra cento e treze. O autor mais «popular» após Homero era o orador Demóstenes, com setenta e quatro papiros (incluindo comentários), seguido de Eurípides com cinquenta e quatro e de Hesíodo com quarenta. Platão está representado apenas por trinta e seis papiros e Aristóteles por seis. Certamente, estas são cópias estabelecidas pelos Gregos do Egito após o reinado de Alexandre, mas tudo indica que podem ser consideradas como absolutamente típicas do conjunto do mundo grego. Se um grego possuía alguns livros — quer dizer, rolos de papiro — havia uma possibilidade em duas de que se tratasse da *Iliada* e da *Odisseia*, no conjunto de toda a literatura grega.

Havia entre os Gregos pensadores que duvidavam que isso fosse bom ou desejável. Aqueles que chamavam a Homero o educador da Hélade, Platão respondia: sim, ele é «o primeiro e mais poético entre os poetas trágicos», porém uma sociedade bem constituída deveria banir toda a poesia «salvo os hinos aos deuses e os louvores aos homens de bem»^(*). Dois séculos antes, o filósofo Xenófanes tinha deplorado que «Homero e Hesíodo tenham atribuído aos deuses tudo o que é aviltante e reprovável nos homens: o roubo, o adultério e a falsidade»^(*). Como Platão, ele reconhecia a enorme influência que Homero exercia sobre os Gregos e pensava que o efeito disso era nefasto.

Homero, é essencial recordá-lo, não era precisamente um poeta; era um contador de mitos e de lendas. A elaboração de uma mitologia tinha evidentemente começado bem mais cedo entre os Gregos e, onde quer que os houvesse, sempre prosseguira, oralmente e de modo solene. Tratava-se de uma actividade ao nível social mais elevado, e não do devaneio fortuito de um poeta ou do excesso de imaginação de um camponês. O tema essencial do mito era a acção e não as ideias, as convicções ou as repre-

(*) República, 607 A.

(*) Fragmento 11, Diels-Kranz ed.

sentenças simbólicas, mas os acontecimentos, os factos — guerras, dilúvios, aventuras em terra, mar e ar, querelas familiares, nascimentos, casamentos e mortes. Escutando as narrativas, nos rituais, nas cerimónias dos concursos ou noutras ocasiões sociais, passava-se pelas experiências de outrem. Acreditavam implicitamente na narrativa. «A imaginação mítica implica sempre um acto de crença. Sem a crença na realidade do seu objecto, o mito perderia a sua razão de ser»⁽¹⁾.

Talvez isso seja verdadeiro para os selvagens, objectar-se-á aqui, mas os Gregos não eram selvagens. Eram demasiado civilizados para acreditarem que o deus Poseidon impedia realmente Ulisses de regressar à sua casa em Ítaca ou que Zeus fecundava Leda sob a forma de um cisne ou ainda que havia feiticeiras como Circe, cujo poder transformava os homens em porcos. Tratava-se de contos simbólicos, alegorias, parábolas, talvez reflexos do inconsciente, semelhantes ao sonho, transmitindo experiências e análises éticas e psicológicas.

Nada poderia ser mais falso. O antropólogo, quando lhe é dado estudar «um mito ainda vivo» e não «mumificado», não «conservado no repositório indestrutível e sem vida das religiões mortas», descobre que o mito «não é na sua natureza uma ficção... mas uma realidade viva, que se crê ter acontecido outrora»⁽²⁾. Os Gregos de Homero não eram primitivos como os Trobriandeses de Malinowski; viviam no que amiúde se convencionou chamar uma sociedade arcaica. E os Gregos dos séculos seguintes eram gente notavelmente civilizada. Entretanto, o azedume de Xenófanes no século VI a. C. e o de Platão no século IV mostram precisamente que, no que respeita ao mito, um grande número dos seus concidadãos partilhava a maneira de ver dos Trobriandeses, ou pelo menos estava mais próximo desta do que das interpretações simbolistas. O próprio Platão não duvida da veracidade da *história* em Homero; recusava nele a filosofia e a moral, as concepções de justiça, dos deuses, do bem e do mal, mas aceitava a história de Tróia.

Não devemos subestimar a façanha intelectual que consistiu, para as gerações futuras, em desenredar os fios das narrativas homéricas, em reconstituir uma guerra de Tróia sem as flechas de Apolo ou a *Odisseia* sem o sopro tempestuoso de Poseidon. A

⁽¹⁾ Ernst Cassirer, *An Essay on Man* (Oxford University Press, 1944), p. 75.

⁽²⁾ Bronislaw Malinowski, «Myth in Primitive Psychology», reimpresso em *Magic, Science and Religion and Other Essays* (Anchor Books, Nova Iorque, 1954), pp. 100-1.

recusa radical do mito tradicional, tal como se encontra em Xenófanes, poucos Gregos a alcançaram. Entre essa posição extrema e a crença primitiva que tudo aceitava em bloco, muitos matizes se apresentam, cada um dos quais oferece aos Gregos uma opção possível. O historiador Heródoto escreveu, cerca do final do século V a. C.: «Os Helenos contam muitas coisas sem a averiguação conveniente; entre estas o mito estúpido que relatam acerca de Hércules». Este mito descreve a maneira como Hércules (nos nossos dias mais conhecido sob o nome latino de Hércules) se deslocou ao Egipto; como, prestes a ser sacrificado a Zeus, matou no último instante todos os que o tinham cativo. Que inépcia, nota Heródoto, quando o mínimo conhecimento dos costumes egípcios mostra que o sacrifício humano era impensável entre eles⁽³⁾. Mas que Hércules tivesse realmente existido, Heródoto não o duvidou um instante. Pensava mesmo que tinham existido dois Hércules. Heródoto era um homem muito viajado; por toda a parte encontrou, na Tiro fenícia e no Egipto tanto quanto entre os Helenos, o que lhe pareceu mitos e cultos de Hércules ou seus paralelos. Tentou separar a verdade da lenda e conciliar contradições e discrepâncias. Entre outras, chegou à conclusão de que o nome de Hércules era de origem egípcia (o que em seguida lhe valeu, da parte de Plutarco, a acusação de ser um «amigo dos bárbaros») e que existiram realmente duas personagens com este nome, uma um deus e a outra um herói.

Que outra coisa poderia ter feito Heródoto? Uma herança ancestral de lendas e de mitos sagrados e profanos era tudo o que havia nos primórdios da história grega. Alguns deles estavam desde o início cheios de contradições. Em certos aspectos, os Gregos antigos foram sempre um povo disperso. Penetraram em pequenos grupos no mundo mediterrânico e, mesmo quando se instalaram e acabaram por dominá-lo, permaneceram desunidos na sua organização política. No tempo de Heródoto, e muito antes dele, encontravam-se colónias gregas não somente em toda a extensão da Grécia actual, como também no litoral do Mar Negro, nas costas da actual Turquia, na Itália do sul e na Sicília oriental, na costa do Norte de África e no litoral mediterrânico de França. No interior desta elipse de uns 2500 km de comprimento, encontravam-se centenas e centenas de comunidades que amiúde diferiam na sua estrutura política e afirmavam sempre a sua soberania. Nem então nem em nenhuma outra altura, no mundo antigo, houve uma nação, um território nacional único

⁽³⁾ Heródoto, II, 45.

regido por uma lei soberana, que se tenha chamado Grécia (ou um sinónimo de Grécia).

Um tal universo não podia produzir uma mitologia nacional unificada e coerente. Nos primeiros séculos, quando a criação do mito se encontrava no estágio mais essencial e vivo do seu desenvolvimento, os mitos sofriam uma constante alteração. A cada nova tribo, a cada nova comunidade, a cada alteração nas relações de força no seio da elite aristocrática, correspondia uma modificação na genealogia dos heróis, no desfecho das lutas familiares do passado, no delicado equilíbrio entre os homens e os deuses. Como é óbvio, a nova versão desenvolvida aqui ou ali não coincidia com a tradição reconhecida noutras partes. E nem se procurou fazê-las coincidir. Nem os contadores nem o seu auditório eram eruditos; participavam nas actividades da sua própria comunidade e por nada deste mundo se ocupavam dos mitos alheios. Era um universo inteiramente diferente que apareceu quando um historiador como Heródoto mergulhou no estudo da mitologia comparada. Tornou-se então necessário remodelar as narrativas tradicionais — remodelá-las, e não ignorá-las. Examinava-se a sua coerência interna, corrigiam-se, enriqueciam-se com conhecimentos tirados de testemunhos muito mais antigos e de tradições vindas de outros povos — egípcios e babilónios em particular — e racionalizavam-se na medida do possível. Assim expurgadas, podia-se conservá-las como relatos históricos, se é que não como alguma coisa mais.

Não se conhece sociedade humana sem mito, e é duvidoso que pudesse alguma vez existir. O progresso do homem, desde os seus inícios mais recuados até ao que chamamos civilização, mede-se pela maneira como ele controla os seus mitos, pela sua capacidade para distinguir entre vários modos de comportamento e para alargar o campo da sua actividade racional. Nesta via, os Gregos foram mestres. Talvez o seu maior êxito resida na descoberta — mais precisamente, na descoberta por Sócrates — de que o homem é «esse ser que, quando lhe põem uma questão racional, pode dar uma resposta racional»⁽¹⁰⁾. Homero estava tão longe de Sócrates que nem sequer reconhecia no homem um todo psíquico integrado. Todavia, Homero representa o primeiro estágio na história do controlo que a Grécia impôs aos seus mitos; muitas vezes os seus poemas são, por assim dizer, pré-Gregos na sua maneira de tratar o mito, mas possuem também uma outra virtude: o seu génio para ordenar o mundo, para conciliar o ho-

⁽¹⁰⁾ Cassirer, *An Essay on Man* (a citação é dele, não de Sócrates).

mem e a natureza, os deuses e os homens, abrindo uma via que os séculos futuros iriam alargar e desenvolver para glória do Helenismo.

Se é verdade que a história da Europa começou com os Gregos, é também verdade que a história grega começou com o mundo de Ulisses. E, como todos os começos humanos, tinha uma longa história atrás de si. Porque a história, como notava Jacob Burckhardt, é o único domínio de estudo no qual ninguém pode começar pelo princípio.

2. AEDOS E HERÓIS

A história do declínio e da queda do homem foi contada de muitas maneiras. Segundo uma versão muito elaborada, talvez de origem iraniana, a humanidade atravessou quatro idades, quatro etapas que a afastaram cada vez mais da justiça e da moralidade, do paraíso onde os deuses originalmente a tinham colocado. Cada idade era simbolizada por um metal: por ordem de valor decrescente, o ouro, depois a prata, o bronze ou o cobre e por fim o ferro.

A dado momento, este mito difundiu-se para ocidente, até à Grécia. Mas quando aí o encontramos pela primeira vez, em *Os Trabalhos e os Dias* de Hesíodo, tinha-se enriquecido com um elemento inteiramente novo. Uma quinta idade encontra-se intercalada entre a idade do bronze e a época presente, a do ferro.

«E quando o solo sepultou também esta geração (do bronze), Zeus, filho de Crono, criou ainda uma quarta sobre a terra nutriente, mais justa e corajosa, uma raça divina dos heróis chamados semideuses e cuja geração nos precedeu sobre a terra sem limites. Uma parte deles pereceu na dura guerra e na contenda dolorosa, uns no país de Cadmo diante de Tebas das sete portas, combatendo pelos rebanhos de Édipo; os outros além do abismo marinho, em Tróia, onde a guerra os tinha conduzido em navios, por Helena dos belos cabelos, e onde a morte que tudo acaba os envolveu. A outros, enfim, Zeus, filho de Crono e pai dos deuses, deu uma existência e uma morada afastadas dos homens, estabelecendo-os nos confins da terra. É lá que habitam, com o coração livre de cuidados, nas ilhas dos bem-aventurados, nas praias dos turbilhões profundos do Oceano, heróis afortunados

para quem o solo fecundo três vezes por ano traz uma florescente e doce colheita»⁽¹⁾.

Não sabemos se foi Hesíodo ou algum predecessor anónimo quem transformou o mito oriental das quatro idades no mito grego das cinco idades. Pouco importa, porque a essência do problema é perfeitamente clara. Uma tradição grega autónoma sobrepôs-se ao que era um empréstimo estrangeiro mal assimilado: a fusão fez-se melhor ou pior, sem grande rigor. Na época em que o mito oriental alcançou a Grécia, os Helenos tinham estabelecido firmemente no seu passado histórico uma idade heróica. Por nada deste mundo teriam abandonado este curto período de honra e glória. Pelo contrário, inseriram-no na sequência dos metais, deixando aos eruditos modernos o cuidado de lhe descobrir as contradições e propor explicações.

Que tivesse existido uma idade de heróis, nenhum Grego, nem antes nem depois, alguma vez duvidou. Sabia-se tudo destes semi-deuses: os seus nomes, as suas genealogias e os seus feitos. Homero, que representava a mais autorizada fonte de informação, não era todavia a única. Infelizmente, nem Homero nem Hesíodo manifestaram o mínimo interesse pela história, no sentido em que hoje a entendemos. Estes poetas davam atenção a alguns factos do passado; não se interessavam pela sua relação com outros factos, passados ou presentes e, no caso de Homero, nem sequer com as consequências desses acontecimentos. Os efeitos da guerra de Tróia, a queda e destruição da cidade, os frutos da vitória grega: outros tantos factos de primeira importância para um historiador da guerra. Porém, o poeta da *Iliada* era completamente indiferente a tudo isso; o da *Odisseia*, apenas um pouco menos. O mesmo acontecia com as idades do homem. A versão zoroastriana comporta uma precisão de tipo matemático: cada idade durava três mil anos e de cada vez a justiça e a moralidade declinava em um quarto. Mas em Hesíodo não se encontra a mínima indicação de data ou de duração, assim como Homero não dá outras indicações acerca da guerra de Tróia além do: «Era uma vez.»

Mais tarde os Gregos fixaram pormenorizadamente esta cronologia. Embora não lograssem pôr-se de acordo, poucos se desviaram muito da data aproximada de 1200 a. C. no que respeita à guerra contra Tróia e de um período de quatro gerações para a idade dos heróis. Segundo eles, Homero tinha vivido 400 anos

⁽¹⁾ *Os Trabalhos e os Dias*, 156-73 (reporta-se à edição da Loeb Classical Library, traduzido por H. G. Evelyn-White).

mais tarde, Hesíodo era seu contemporâneo e até, segundo uma tradição, seu primo.

Certamente que há heróis por toda a parte. Existem sempre homens a quem chamam heróis. Fenómeno enganador, porque o mesmo termo encobre realidades muito diversas. Num certo sentido, um herói procura sempre honra e glória, mas até mesmo isso pode ocasionar erro, à falta de uma definição mais precisa do conteúdo da honra e do caminho que conduz à glória. Poucos heróis históricos ou literários, desde a tragédia ática do século V a. C. até à época contemporânea, possuíram a mesma linearidade de carácter que os seus correspondentes homéricos. Para estes últimos tudo gira à volta de um único elemento de honra e de virtude: a força, a bravura, a coragem física, a valentia. E, ao invés, nenhuma fraqueza, nenhum traço negativo além de um só, a cobardia, com a consequente incapacidade de prosseguir os objectivos heróicos.

«Zeus e vós todos, ó deuses!» rogava Heitor, «permiti que meu filho como eu se distinga entre os Troianos, que ele mostre uma coragem e valentia iguais às minhas e reine pela força em Ilion. E que um dia se diga dele: “É ainda mais valente que seu pai”, quando regressar do combate. E que dele traga os despojos ensanguentados dos inimigos mortos e que o coração de sua mãe rejubile!»⁽²⁾. Nenhuma consciência social nestas palavras, nenhum vestígio de Decálogo, nenhuma responsabilidade além da familiar, nenhuma obrigação por nada nem ninguém: apenas a afirmação da sua própria valentia, a sua própria marcha para a vitória e o poder.

A idade dos heróis, tal como Homero a concebia, era, portanto, uma época em que os homens excediam as normas usuais no que respeita a um grupo bem definido e estritamente delimitado de virtudes. Numa certa medida, muitos dos homens deste tempo tomavam parte nestas virtudes, nestes valores e nestes dons, se não não teria havido entre a idade do bronze e a do ferro, uma idade distinta de heróis. Na *Odisseia*, em particular, a palavra «herói» é um termo genérico que designa toda a aristocracia e que, por vezes, parece mesmo englobar todos os homens livres.

⁽²⁾ *Iliada*, VI, 476-481. Notar-se-á aqui uma dificuldade de tradução. Na psicologia homérica, todo o sentimento, emoção ou ideia é atribuído a um órgão do corpo, como o coração ou o *thymos*, que não se saberia localizar exactamente. Por vezes, o próprio sentimento tem o nome do órgão. Tais expressões são de difícil tradução. Representei geralmente todos esses termos por «coração», segundo a metáfora que utilizamos habitualmente, mas o sentido em Homero é bastante mais literal.

Quando Atena recomenda a Telémaco: «Convoca amanhã os heróis aqueus, para uma assembleia»⁽³⁾, ela quer dizer: «Convoca a assembleia regular de Ítaca».

De modo nenhum é necessário demonstrar que jamais houve de facto na Grécia uma idade heróica estendendo-se por quatro gerações, no sentido exacto em que o entende Homero. O verdadeiro problema que se põe ao historiador consiste em determinar se e em que medida a obra poética comporta uma conexão com a realidade social e histórica; trata-se, por outras palavras, de estabelecer que parte do mundo de Ulisses é uma pura criação pessoal do poeta e qual lhe é exterior no espaço e no tempo. Antes de mais, é necessário perguntarmo-nos onde foi buscar o poeta as suas ideias acerca desse mundo, os relatos das suas guerras e das vidas privadas dos seus heróis.

É necessário distinguir o género do poema heróico, de que a *Iliada* e a *Odisseia* constituem os mais belos exemplos, de epopeias literárias como a *Eneida* ou o *Paraíso Perdido*. A poesia heróica é sempre uma poesia oral; composta oralmente por aedos, quase sempre iletrados, é cantada diante de um auditório. A sua forma comporta, como traço característico, a repetição frequente das mesmas frases, versos ou grupos inteiros de versos. O nascer do dia é quase sempre dado, em Homero, pela expressão: «E quando apareceu a Aurora de róseos dedos, filha da manhã...» Quando é enviada uma mensagem verbal (em Homero as mensagens jamais são escritas), o poeta faz o mensageiro ouvir o texto exacto e depois repeti-lo palavra por palavra ao destinatário. Atena tem «olhos de coruja», a ilha de Ítaca está «rodeada pelos mares», Aquiles é «o saqueador de cidades». Entretanto, não se trata de simples e monótonas repetições. Aquiles, por exemplo, tem direito a trinta e seis epítetos diferentes, cuja escolha é rigorosamente determinada pelo lugar no verso e a forma sintáctica apropriada. Somente nos vinte e cinco primeiros versos da *Iliada*, não se contaram menos de vinte e cinco fórmulas ou fragmentos de fórmulas. Cerca de um terço do poema compõe-se de versos ou grupos de versos que aparecem mais de uma vez na obra; e o mesmo acontece com a *Odisseia*.

Alguns leitores sofisticados de livros impressos têm amiúde interpretado erradamente o processo da repetição: viram nisso a marca de uma imaginação limitada e de um estádio primitivo da arte poética. Os críticos franceses dos séculos XVI e XVII colocavam assim Virgílio acima de Homero, precisamente porque ele

(3) *Odisseia*, I, 272.

não se repetia mas encontrava sempre expressões e combinações poéticas novas. Não se davam conta de que a repetição de fórmulas é necessária à poesia heróica. O aedo compõe directamente diante do seu auditório; não recita versos aprendidos de cor. Em 1934, a pedido do professor Milman Parry, um bardo sérvio de sessenta anos, que não sabia ler nem escrever, recitou-lhe um poema da extensão da *Odisseia*. Ia-o criando à medida que recitava, respeitando a versificação e a forma métrica e construindo uma narrativa complexa. A narração prolongou-se por um período de duas semanas, cortada por uma semana de intervalo, cantando o bardo duas horas seguidas todas as manhãs e duas outras de tarde.

Um tal feito exige uma intensa concentração tanto por parte do poeta como do seu auditório. O seu êxito deve-se ao facto de o poeta ser um profissional que se apoia em longos anos de aprendizagem e tem à sua disposição a matéria-prima necessária: uma multidão de acontecimentos, um tesouro de fórmulas, gerações e gerações de menestrels que o precederam. O património grego compreendia a massa confusa de mitos amiúde contraditórios que se tinham desenvolvido em conexão com os seus ritos religiosos; narrativas a respeito dos heróis mortais, algumas fantasiadas, outras mais exactas; fórmulas apropriadas a tal tipo de acontecimento: a chegada da aurora e o cair da noite, cenas de combate, funerais e festins, actividades quotidianas dos homens — levantar-se, comer, beber, sonhar —, descrições de palácios e de planícies, de armas e de tesouros, metáforas marítimas ou pastoris e tudo quanto se possa imaginar de semelhante. É com estas pedras que o poeta constrói a sua obra, e cada obra — quer dizer, cada actuação dele — é original, ainda que todos os elementos sejam velhos e já conhecidos.

A repetição do que já é familiar é igualmente essencial para o auditório. Não é pequena coisa seguir uma história longa, de múltiplos aspectos, narrada sem dúvida durante dias e noites, cantada numa língua que não é a da conversação corrente, com a ordem artificial das palavras imposta pela métrica, o seu vocabulário e as suas formas gramaticais insólitas. Isso é possível, precisamente, apenas pelo recurso ao mesmo sistema de fórmulas a que o criador também recorre. Poeta e auditório, sempre que reaparece a familiar Aurora de róseos dedos ou que se repetem palavra por palavra as mesmas mensagens, conhecem por assim dizer momentos de repouso. Durante estes tempos mortos, o primeiro prepara o verso ou o episódio seguinte, o segundo prepara-se para o escutar.

Ora, é possível, como se sustentou, que a *Iliada*, sob a sua forma actual, tenha sido composta por escrito e não oralmente. De facto, é incontestável que a *Iliada* excede, pela sua originalidade e o seu génio, todos os outros poemas heróicos, mesmo os melhores — *Beowulf*, ou o *Cid* ou a *Canção de Rolando*. Mesmo assim sendo, a *Iliada* e a *Odisseia* revelam, no mais elevado grau, todas as características essenciais da poesia heróica oral, tal como a encontramos em todo o mundo. Por detrás dos dois poemas encontra-se a longa prática da arte do bardo que permitiu o desenvolvimento do dialecto dos poemas, admirável mas inteiramente artificial, dialecto esse que Grego algum jamais falou, mas que permaneceu definitivamente fixado como a linguagem da epopeia grega. Por detrás dos poemas homéricos perfilam-se assim as gerações que criaram todos esses elementos formulares, as pedras que serviram para a sua construção.

É com a *Iliada* e a *Odisseia* que a poesia heróica grega atingiu o seu ponto mais alto. Bem depressa o aedo, que compunha ao mesmo tempo que recitava, veio ceder o lugar ao rapsodo, que a princípio recitava versos aprendidos de cor, depois ao escrevinhador que retomava os velhos temas com escasso talento literário. Novas formas de literatura escrita, o curto poema lírico, depois o drama, substituíram como veículos de expressão artística a epopeia oral. Acerca da data precisa desta mudança, os especialistas discutem interminavelmente sem chegar a sombra de acordo. É provável que a *Iliada* tenha tomado a forma que nós lhe conhecemos hoje, no século VIII a.C., mais provavelmente na segunda do que na primeira metade do século, pelo menos na sua linha geral senão nos detalhes. A *Odisseia* e os poemas de Hesíodo teriam aparecido uma ou duas gerações mais tarde.

Um tal quadro cronológico, comportando dois Homeros afastados um do outro uns cinquenta anos, parece à primeira vista impossível. Durante mais de dois mil anos, os homens cultos, tanto a elite intelectual como os especialistas, aceitaram a tradição segundo a qual o mesmo homem escreveu não só a *Iliada* como a *Odisseia*. Esta opinião quase unânime encontra a sua justificação no estilo e na linguagem dos poemas, que praticamente não se podem distinguir. Mas uma vez redescoberta a técnica de composição dos antigos aedos, e com ela o segredo da uniformidade enganadora do estilo, pôde apreciar-se todo o alcance das importantes divergências entre os dois poemas. Algumas destas divergências tinham já sido objecto de comentários na Antiguidade. O romano Plínio notava o maior relevo dado à magia na *Odisseia* e, numa certa medida, tinha razão. Na *Iliada*, as intervenções dos deuses têm o carácter de milagres de ordem menor, mas nem mesmo

Aquiles possui poderes mágicos, muito embora a sua divina mãe Tétis vele por ele constantemente. A *Odisseia* conhece semelhantes intervenções mas comporta, além disso, o espírito de Circe, que assenta numa série de fórmulas mágicas, no mais preciso sentido do termo.

Pode observar-se uma diferença ainda mais chocante nas relações entre os heróis e os deuses. Ainda que as decisões fundamentais sejam, em ambas as narrativas, tomadas no Olimpo, na *Iliada* os deuses intervêm episodicamente, na *Odisseia* Atena guia Ulisses e Telémaco passo a passo. Este último poema abre no céu com o pedido de Atena a Zeus, para que ponha termo às desgraças do herói; e termina com a intervenção da mesma deusa, a fim de deter a luta sangrenta entre o herói e os familiares dos pretendentes que ele tinha morto. Mesmo a motivação dos deuses difere: na *Iliada*, é de ordem pessoal; exprime as simpatias e as antipatias das divindades individuais em relação a este ou aquele herói; na *Odisseia*, o elemento pessoal foi parcialmente completado, e de uma forma ainda rudimentar, pelas exigências da justiça.

A *Iliada* está cheia da acção dos heróis. Mesmo quando se afasta do seu tema central, a ira de Aquiles, a sua atenção jamais se separa dos feitos e dos interesses heróicos. A *Odisseia*, se bem que mais curta, comporta dois temas diferentes e essencialmente distintos um do outro: a narrativa das viagens de Ulisses e a luta pelo poder em Ítaca. Se ela se situa na idade dos heróis, a *Odisseia* conhece apenas um único verdadeiro herói, Ulisses. Os seus companheiros são uns médiocres sem envergadura; seu filho Telémaco é encantador e dedicado; pode, em crescendo, tornar-se um herói, mas o poeta não o segue até aí. Os pretendentes à mão de Penélope, são vilões: facto incongruente, porque «herói» e «vilão» não são ainda propriamente antónimos; nem sequer são termos comensuráveis; por isso, não há vilões na *Iliada*. A própria Penélope pouco mais é que «um carácter útil do ponto de vista mitológico» (*). É somente para as gerações seguintes que se tornará uma heroína moral, a encarnação da bondade e da castidade, face à infiel e criminoso Clitemnestra, esposa de Agamémnon; mas, durante a idade dos heróis, «herói» não comporta o género feminino.

Última diferença, enfim: a partir desta posição particular que a Grécia ocupa, a *Iliada* está orientada para este, a *Odisseia* para oeste. As relações gregas com o ocidente começaram relativamente tarde, não antes de meados do século VIII a.C., pri-

(*) Rhys Carpenter, *Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics* (University of California Press, Berkeley, 1946), p. 165.

meiro a título de ensaio, para tornar-se, no século seguinte, uma penetração e migração massivas para a Sicília, a Itália meridional e mais além ainda. Pode pensar-se, assim, que a *Odisseia* reflecte este novo aspecto da história grega, que utiliza os materiais tradicionais mas orientando-os em direcção ao ocidente. O que não significa que se possa traçar num mapa as viagens de Ulisses no «País da Fantasia». Todas as tentativas para fazê-lo — e elas foram numerosas desde a Antiguidade — falharam. É possível, mesmo, mostrar que o pormenor topográfico da ilha de Ítaca, a pátria de Ulisses, redonda numa confusão em que vários aspectos essenciais se aplicam à vizinha ilha de Lêucade, e nunca a Ítaca.

A despeito destas diferenças, a *Iliada* e a *Odisseia* formam entretanto uma unidade em face dos poemas de Hesíodo, particularmente *Os Trabalhos e os Dias*. Pela sua maneira de utilizar a linguagem e as fórmulas, Hesíodo já não pertence propriamente falando, aos poetas heróicos. Sempre que aborda assuntos que não são puramente míticos, quando trata da sociedade e do comportamento dos homens, a sua perspectiva permanece sempre pessoal e contemporânea. As suas personagens nem são heróis nem mesmo simples mortais de tempos passados, mas o próprio Hesíodo, o irmão, os vizinhos. Hesíodo faz parte integrante da idade do ferro que constitui o seu presente, quer dizer, do mundo grego arcaico dos séculos VIII e VII a. C.

Não se passa o mesmo com a *Iliada* e a *Odisseia*. Estão voltadas para uma era passada e a sua substância é, sem dúvida nenhuma, antiga. A *Odisseia*, em particular, abrange um vasto campo de actividades e relações humanas: estrutura social e vida familiar, realeza, aristocracia, gente do povo, banquetes, agricultura e criação de porcos. São realidades que conhecemos um pouco no que respeita ao século VII, época em que a *Odisseia* aparentemente foi composta e o que sabemos e o que a *Odisseia* nos conta não são uma única e mesma coisa. Para tomar um exemplo: a *polis* (a cidade-Estado) como forma de organização política, que se desenvolve no decurso deste período no mundo helénico. Na ilha de Quios, que se vangloriava de ser o lugar de nascimento de «Homero», a *polis* estava prestes a tornar-se uma democracia: é o que prova um fragmento de uma inscrição em pedra, talvez posterior de um século à redacção da *Odisseia*. Contudo, nenhum dos poemas contém o menor vestígio de uma *polis*, no sentido político clássico. Em Homero, *polis* não significa nada mais que um local fortificado, uma cidade. Os poetas da *Iliada* e da *Odisseia*, contrariamente a Hesíodo, no essencial não faziam referência nem a factos de ordem pessoal nem a realidades contemporâneas.

Nos textos em questão, cada poema está dividido em vinte e quatro «livros», um por cada letra do alfabeto grego. Trata-se de um arranjo tardio a que procederam os eruditos alexandrinos e cujo carácter arbitrário é manifesto. Os livros são de extensão diversa; nem sempre têm uma unidade de conteúdo, ainda que alguns formem um conjunto tão completo que se é levado a crer que foram concebidos para ser recitados numa única e mesma sessão. Para analisar bem os poemas, é necessário lê-los sem tomar em conta a divisão imposta pelos sábios de Alexandria. Vê-se então claramente, na *Odisseia*, três elementos — a história da guerra de Tróia, a narrativa do combate com os pretendentes e um conto popular, as aventuras de uma espécie de Simbad, o Marinheiro, grego — cosidos uns aos outros (no sentido próprio, um rapsodo é aquele que «cose cantos uns aos outros») juntamente com curtas passagens de ligação, como o mito do adulterio entre Ares e Afrodite, os mitos do outro mundo, a narrativa do rapto de um jovem príncipe e da sua venda como escravo (o guardador de rebanhos Eumeu). Não se encontra na *Iliada* grandes pedaços tão manifestamente independentes mas um número considerável de pequenos fragmentos. Cada história e cada relato genealógico podia ter circulado, e sem dúvida isso aconteceu, como outros tantos poemas heróicos independentes. A narrativa dos jogos fúnebres em honra de Pátroclo era aplicável, sem outra alteração senão uma mudança de nomes, a toda a história que implicasse o enterro de um herói. Os fragmentos de mitologia olímpica ajustavam-se a qualquer ponto do poema.

O génio da *Iliada* e da *Odisseia* não reside essencialmente nos fragmentos individuais nem mesmo na linguagem, que constituíam um vasto tesouro de material comum onde todos os aedos podiam beber à vontade. A superioridade de um Homero reside no nível superior em que se situa o seu trabalho de poeta, na frescura, no vigor de estilo com que soube tratar e escolher essa herança, nas variantes e inovações que introduziu, enfim, na sua maneira de ligar os temas uns aos outros. Paradoxalmente, quanto maior a massa de materiais acumulados, tanto maior a liberdade do poeta, desde que ele tenha o desejo e o talento para trabalhar essa matéria. Pela sua incomparável mestria na escolha dos episódios e das fórmulas de base como na arte da sua combinação, Homero soube criar um mundo à sua própria imagem, espantosamente diferente, no essencial, do que os antigos aedos lhe tinham transmitido, embora na aparência, se mantivesse na via que a tradição dos aedos tinha já traçado e conservasse de facto uma grande parte deste mundo tradicional.

Enquanto narrativa, a *Iliada* e a *Odisseia* tomadas em conjunto, em toda a extensão do seu texto, passam em silêncio muito do que, na época, constituía a história aceite da guerra de Tróia e das suas consequências. Era uma questão de livre escolha, porque os poetas conheciam bem toda a história e pressupunham que também o seu auditório a conhecia. Em seguida outras longas epopeias, manifestamente inferiores, foram compostas a partir do tesouro tradicional, assim se constituindo um ciclo de sete poemas, contando a história desde o nascimento dos deuses até à morte de Ulisses e o casamento de Telémaco com Circe. Houve uma época em que todos foram atribuídos a Homero. O Homero que Xenófanes atacou era, provavelmente, um nome colectivo para o ciclo troiano⁽⁵⁾. Entretanto, muito cedo se reconheciam as incomparáveis qualidades da *Iliada* e da *Odisseia*, embora fosse necessário aguardar pelos séculos IV e III a.C. para se concluir que Homero não era o autor do resto do ciclo. Os outros poemas sobreviveram ainda durante cinco ou seis séculos, depois desapareceram, à excepção de alguns versos conservados em antologias ou em citações.

É provável que os aedos que afeioaram definitivamente a *Iliada* e a *Odisseia* o fizessem por escrito. Contudo, a difusão dos dois poemas permaneceu oral. Mau grado a introdução do alfabeto, o mundo grego dos séculos VIII e VII a. C. era em grande parte iletrado. De facto, a literatura grega conservou a sua forma oral durante muito tempo. As tragédias, por exemplo, eram certamente compostas por escrito; mas contar-se-iam por centenas aqueles que as liam, embora muitas dezenas de milhares de homens as escutassem uma e outra vez, em toda a Hélade. A recitação da poesia heróica, lírica ou dramática, foi sempre um dos elementos essenciais das numerosas festas religiosas. As origens desta prática perdem-se na pré-história, quando o mito era quase sempre um drama ritual, a representação viva, diante do povo reunido, da sequência das estações ou de qualquer outro fenómeno que inspirasse a cerimónia. Nos tempos históricos, o drama ritual continuou a viver e a desenvolver-se no culto de Deméter e nos ritos que se pode classificar sob a denominação comum de «mistérios». Mas já não eram grandes ocasiões festivas em que tinham lugar representações dramáticas e a recitação poética. Homero tinha o seu lugar nas festas oficiais em honra dos deuses

(5) Xenófanes nasceu por volta de 570 a. C., talvez não mais de três gerações após a composição da *Odisseia*. A acrimónia da sua crítica prova simultaneamente o enorme sucesso popular dos poemas e a extrema rapidez da sua difusão.

do Olimpo, das quais algumas eram pan-helénicas, como os jogos Olímpicos que se desenrolavam todos os quatro anos em honra de Zeus, outras pan-jónicas, como o festival de Apolo Délio, ou, enfim, puramente locais como as Pan-Ateneias anuais em Atenas. Aí, o drama ritual tinha desaparecido; dele apenas restavam alguns vestígios. Celebrava-se os deuses por outros meios, que invocavam uma comunhão menos directa e menos «primitiva» entre os homens e os imortais.

A maior parte dos recitantes e executantes eram profissionais, constituindo um facto interessante da história social eles terem sido os primeiros, em numerosas regiões do mundo, a quebrar a lei primordial que determina que um homem viva, trabalhe e morra no quadro da sua tribo ou da sua comunidade. Encontra-se um testemunho disso na *Odisseia*: o porqueiro Eumeu, ao qual se reprova ter trazido um mendigo estrangeiro para o banquete dado no palácio, replica astuciosamente à acusação com uma interrogação retórica: «Pois alguma vez alguém chamou um estranho e o trouxe consigo, a menos que se trate de um artífice (*demiurgo*), de um adivinho ou médico, de um carpinteiro ou mesmo de um de inspiração cuja canção tanto encanta?»⁽⁶⁾ Nesta passagem é, naturalmente, o festim privado e puramente profano que serve de quadro de referência, e não a festa religiosa. Mas o executante ritual itinerante (ou mesmo a companhia organizada, como os Arioi das ilhas da Sociedade e os Hula das ilhas Hawai) é conhecido de sociedades bastante mais primitivas. Os artistas itinerantes desempenharam um papel importante na Grécia, ao longo da sua história. O *Ion* de Platão toma o seu nome de um rapsodo, Ion de Éfeso, da Ásia Menor. No início do diálogo, Ion conta a Sócrates que acabou de chegar de Epidauro, onde ganhou o primeiro prémio pela sua recitação de Homero nos jogos quadrienais dedicados a Asclépio e que espera alcançar um sucesso igual nas próximas Pan-Ateneias de Atenas.

A transmissão oral e a ausência de centralização política teriam podido conduzir ao aparecimento de numerosas *Iliadas*, afastando-se cada vez mais do «texto original». A tentação de alterar o texto deve ter sido grande, mais não fosse por razões políticas. A autoridade incontestada de Homero a respeito da história mais antiga era amiúde uma causa de embaraço, por exemplo para os Atenienses, cujo papel mínimo na grande guerra «nacional» contra Tróia aparecia cada vez mais desproporcionado em relação ao papel influente que vinham assumindo nos negócios políticos gregos. Mas no violento combate conduzido no século VI contra Mégara, pelo controlo da ilha de Salamina, que domina o seu porto, Atenas ficou em estado de justificar

por razões de ordem histórica as suas pretensões. «De Salamina», diz a *Iliada* «Ajax trouxe doze navios; e tendo-os conduzido, fê-los deterem-se ao longo das fileiras dos Atenenses»⁽⁷⁾. A isso Mégara só tinha uma resposta a dar — porque nem a exactidão da história de Homero nem o seu valor nos conflitos territoriais eram postos em questão — e ela consistia em acusar de falsificação: Os Megarianos afirmavam que a expressão «tendo-os conduzido» era uma interpolação deliberada feita pelos Atenenses, que de modo nenhum fazia parte do texto autêntico.

No caso de Salamina, os eruditos alexandrinos, alguns séculos mais tarde, inclinaram-se a dar razão a Mégara. Pensavam que o falsificador tinha sido Pisístrato, tirano de Atenas de 560 a 527 a. C. que, de concerto com Sólon, arrancara Salamina a Mégara. Mas, o que é bem mais importante, era a Pisístrato que se atribuía o facto de ter resolvido de uma vez por todas o problema de um texto homérico autêntico, tendo-o mandado fixar por especialistas e escrever numa edição por assim dizer oficial. Uma tradição rival atribuía este papel a Sólon, o autor da grande reforma constitucional de Atenas, em 594 a. C. Nas palavras de Diógenes Laércio, que escreveu no século III d. C. *Vidas e opiniões dos mais ilustres filósofos*, mas que cita aqui o autor de uma *História de Mégara* datando do século IV a. C., é Sólon quem «prescreveu que os rapsodos recitem Homero numa ordem bem estabelecida, parando um no ponto exacto em que o seguinte deve começar»⁽⁸⁾.

Que tenha existido, na base dos textos da *Iliada* e da *Odisseia* que possuímos hoje, uma recensão ateniense relativamente antiga e que se pode datar do século VI a. C., é o que se pode, parece, demonstrar por um estudo preciso do dialecto dos poemas. Há razões para aceitar a tradição que concede a Pisístrato a responsabilidade desta «edição». A sua atribuição a Sólon parece suspeita; trata-se, sem dúvida, de um esforço tardio para despojar o tirano deste mérito, transferindo-a para o homem que os Gregos tinham tornado um símbolo de oposição, o aristocrata constitucional e moderado que lutava em duas frentes ao mesmo tempo, por um lado contra a tirania e o despotismo, por outro contra o «governo da plebe».

O Homero de Pisístrato põe dois problemas. O primeiro é também o mais simples: os nossos textos actuais provêm de manuscritos medievais que não são anteriores ao século X e de um certo número de fragmentos escritos em papiro, dos quais alguns

remontam ao século III a. C. Que transformação sofreu o texto desde a época de Pisístrato, através dos erros dos copistas, a censura e as outras desgraças que atingem os textos antigos no decurso da sua transmissão de mão em mão? A resposta fundamenta-se, em primeiro lugar, numa comparação com as longas citações de Homero que se encontram em Platão, Aristóteles e outros escritores gregos: no essencial pouco se alterou, pode mesmo dizer-se que muito pouco, à parte algumas variantes no vocabulário que apenas interessam ao filólogo.

Mas até que ponto estava a edição ateniense do século VI próxima do texto original? Neste aspecto pouco se pode avançar. Uma coisa parece certa: não houve, no fundo, alterações muito grandes. É possível que os promotores Atenienses das edições tenham deixado insinuar-se aqui ou ali certos hábitos de linguagem que lhes eram próprios. Talvez até juntassem o verso em que Ajax alinha os seus doze navios, ao lado dos Atenenses. Mas não modernizaram deliberadamente o poema, disso podemos estar certos; nem falsearam as implicações políticas do texto em função dos objectivos da diplomacia ateniense do século VI. Tentassem-no eles, não seriam bem sucedidos. Os poemas eram demasiado conhecidos, estavam profundamente enraizados no espírito dos Gregos, em certo sentido, na sua sensibilidade religiosa. De resto, a Atenas do século VI não tinha a autoridade política ou intelectual necessária para fazer aceitar à força aos outros Helenos um Homero corrigido e deturpado. Nenhum destes argumentos será decisivo, mas permite ao historiador trabalhar com a *Iliada* e a *Odisseia* prudentemente e com cautela, é certo, mas também com a razoável segurança decorrente de se tratar de versões aproximadas dos poemas dos séculos VIII e VII.

Ao longo de toda esta obscura história das primeiras transmissões dos textos, das suas recitações públicas, da sua preservação, é possível que um grupo de habitantes da ilha de Quios, que a si próprios se chamavam Homéridas, o que literalmente significa descendentes de Homero, tenham desempenhado um papel fundamental. Eram rapsodos profissionais, organizados numa espécie de corporação e que reivindicavam a sua descendência directa de Homero. Desconhece-se ao certo qual é a sua origem mas sobreviveram pelo menos até ao século IV a. C., porquanto Platão escreve no seu *Fedro*: «Mas alguns dos Homéridas, creio, recitam dois versos a respeito de Eros extraídos de poemas que não foram divulgados»⁽⁹⁾. Seja como for, os Homéridas podem

(7) *Iliada*, II, 557-558.

(8) Diógenes, *Vidas*, I, 57.

(9) *Fedro*, 252 B.

efectivamente ter estado ligados a «Homero» por laços de parentesco. Entre os bardos eslavos dos tempos modernos encontram-se exemplos notáveis de transmissão da arte através de várias gerações da mesma família, e a especialização familiar em diversos ofícios é um fenómeno muito comum nas sociedades primitivas e arcaicas. Mas, no fundo, isto pouco importa. Trate-se de parentesco real ou fictício, os Homéridas fizeram incontestavelmente autoridade sobre Homero durante dois ou três séculos. E podemos estar certos de que teriam sido zelosos na sua oposição a toda a tentativa, de um Pisístrato ou de qualquer outro, de minar a sua autoridade neste domínio e de enfraquecer o seu estatuto profissional privilegiado ao apresentar um texto inteiramente reescrito.

Em certos aspectos, os próprios Homéridas eram capazes de introduzir uma falsa nota. Geralmente, os rapsodos faziam preceder as suas recitações de curtos prólogos, por vezes compostos por eles próprios. Nessa medida, representavam uma forma intermédia entre o aedo e o actor. Enquanto possuidores reconhecidos dos «escritos inéditos» de Homero, os membros da corporação homérica podiam reivindicar para os prólogos que escreviam, a autoria directa de Homero. Os poucos prólogos que chegaram até nós foram reunidos nos finais da Antiguidade e agrupados com cinco poemas mitológicos mais extensos sob o título único — e erróneo em ambos os termos — de *Hinos Homéricos*. Alguns destes trinta e três poemas muito provavelmente viram a luz do dia entre os Homéridas nos séculos VII e VI a. C. O mais importante de entre eles dirigia-se a Apolo; a primeira secção termina com estes versos extremamente pessoais:

«Mas pensai em mim mais tarde, quando um qualquer homem da terra, um desses estrangeiros que viram e sofreram muito, vier perguntar-vos: “Raparigas, qual é para vós de entre os poetas daqui, o autor dos cantos mais doces e que mais vos agrada?” Então todas, sim todas, dizei em coro: “É um homem cego, e mora na rochosa Quíos; todos os seus cantos serão para sempre os primeiros”. Quanto a mim, levarei o teu renome até onde chegar na terra, até às cidades populosas dos homens, e todos eles acreditarão, pois isso é mesmo verdade»⁽¹⁰⁾.

Mesmo Tucídides, o mais prudente e, na melhor acepção do termo, o historiador mais céptico que o mundo antigo jamais produziu, admite explicitamente a paternidade de Homero no que respeita a este hino e a alusão pessoal dos últimos versos⁽¹¹⁾.

⁽¹⁰⁾ Citação de M. I. Finley extraída da tradução de H. G. Evelyn-white publicada na Loeb Classical Library.

⁽¹¹⁾ Tucídides, III, 104, 4.

Erro de juízo verdadeiramente espantoso. Nos «hinos», a linguagem é homérica, mas a semelhança não vai mais longe; são de um nível inferior, não somente como obras literárias, mas na sua concepção do mundo, na sua visão dos deuses.

«Pois isso é mesmo verdade». Se se tivesse instado os Gregos a explicarem como o seu Homero, o menestrel cego, tinha podido realmente cantar acontecimentos 400 anos mais velhos do que ele, como o criam quase sem excepção, eles teriam invocado a tradição transmitida de geração em geração, e também a inspiração divina. «Um aedo inspirado», diz o porqueiro Eumeu; e o termo grego *thespis* significa literalmente «produzido ou mostrado por um deus». *Thespis* fornece o necessário quadro de referência para o primeiro verso da *Iliada*: «Canta, ó deusa, a ira de Aquiles, filho de Peleu».

Hesíodo começa a sua *Teogonia* com uma introdução mais longa, em que a simples invocação tomou a forma de uma autêntica visão e de uma revelação pessoal: «E um dia elas (as Musas) ensinaram a Hesíodo um canto glorioso, enquanto ele guardava os seus cordeiros perto do Hélicon sagrado, e eis o que em primeiro lugar as deusas me disseram...».

“Pegureiros dos ermos, vis criaturas de vergonha, que mais não sois que ventres, nós sabemos como contar mentiras em tudo semelhantes às realidades; mas sabemos também, desde que o queiramos, clamar a verdade”.

«Assim falaram as filhas verdadeiras do grande Zeus, e por cado ofereceram-me um soberbo ramo por elas arrancado de uma oliveira florida, e inspiraram-me palavras divinas para que eu glorifique o que há-de ser e o que outrora foi, enquanto me ordenavam celebrar a raça dos deuses bem-aventurados e eternos, mas primeiramente elas próprias tanto no começo como no fim».

A divina voz de Hesíodo soa quase como uma citação tirada directamente da *Iliada*: a descrição do adivinho Calcas, «que conhece o que é, o que será e o que outrora foi»⁽¹²⁾. Este estreito nexa entre a poesia e a ciência divina do passado e do futuro encontra-se personificado na figura de Orfeu, o doce cantor lendário, em nome do qual uma multidão de escritos místicos e mágicos se acumulou no decorrer dos séculos. Como para melhor marcar esta relação, quando os Gregos quiseram dar a Homero uma genealogia, o que não podiam deixar de fazer, fizeram remontar a sua linhagem até dez gerações atrás, mais precisamente até Orfeu.

⁽¹²⁾ *Iliada*, I, 70.

Seria errado considerar estes factos como puras ficções poéticas. Quando o aedo Fémio declara, na *Odisseia*: «Eu não tive mestre! o deus implantou no meu coração cantos de todas as espécies!»⁽¹³⁾; para o poeta e o seu auditório o sentido disso era literal e devia ser tomado como todo o resto do poema, como a história de Ulisses e do Cíclope, ou a de Ulisses fazendo-se reconhecer graças à sua habilidade para manejar o arco que só ele podia esticar. O melhor testemunho é o próprio Ulisses. No palácio do rei Alcínoo dos Feaces, onde o herói se tinha apresentado incógnito, encontrava-se um aedo chamado Demódoco, a quem «a divindade tinha dado mais do que a qualquer outro a arte do canto»⁽¹⁴⁾. Depois de ter contado vários episódios acerca da guerra de Tróia, Ulisses diz-lhe: «És tu, Demódoco, quem entre os mortais eu mais venero, porque a filha de Zeus, a Musa, foi quem te ensinou, ou talvez Apolo. Pois cantas com grande verdade a sorte dos Aqueus... como se tu próprio houvesse estado presente ou a tivesses ouvido de alguém»⁽¹⁵⁾. Anteriormente, a precisão de saber de Demódoco tinha já sido explicada: «Porque assim lhe tinha ensinado a palavra profética de Apolo»⁽¹⁶⁾.

Considere-se ainda uma outra voz, a de um homem que nada conhecia de Homero nem partilhava das suas fórmulas tradicionais, um aedo quirguize do século XIX, natural da região setentrional do Hindo-Kuch: «Sei cantar toda a espécie de cantos; porque Deus depositou no meu coração o dom da poesia. É ele quem põe a palavra na minha língua sem que me seja necessário procurá-la. Não aprendi nenhum dos meus cantos; tudo surge da profundidade do meu ser»⁽¹⁷⁾.

Certamente o juízo do historiador não poderia repousar nem na crença na origem divina dos poemas nem na noção, outrora corrente, de que uma antiguidade suficiente constituía a melhor garantia de veracidade. «Temos a certeza de que os homens velhos e sábios atestam a sua verdade», diz o prefácio ao *Heimskringla*, a saga dos reis escandinavos⁽¹⁸⁾. Uma vez estabelecido o facto de que nem a *Iliada* nem a *Odisseia* eram essencialmente contemporâneas do que descreviam, resta ao historiador examinar o seu valor de testemunho a respeito do passado. Houve alguma vez na Grécia uma época em que os homens viveram como relatam os

⁽¹³⁾ *Odisseia*, XXII, 347-348.

⁽¹⁴⁾ *Odisseia*, VIII, 44.

⁽¹⁵⁾ *Ibid.*, VIII, 487-491.

⁽¹⁶⁾ *Ibid.*, VIII, 79.

⁽¹⁷⁾ Citado conforme C. M. Bowra, *Heroic Poetry* (Macmillan, Londres, 1952), p. 41.

⁽¹⁸⁾ *Ibid.*, p. 40.

poemas (se não se tomar em conta intervenções sobrenaturais nem qualidades sobre-humanas)? E, em primeiro lugar, houve uma guerra de Tróia?

Todos conhecem a história apaixonante de Heinrich Schliemann, o mercador alemão apaixonado pela língua de Homero cujas escavações no solo da Ásia Menor o fizeram descobrir a cidade de Tróia. A uns cinco quilómetros dos Dardanelos, num local chamado Hissarlik, encontrava-se um desses montículos que são o sinal quase certo de antigas habitações. Através duma análise cuidada dos detalhes topográficos inclusos em textos antigos, Schliemann concluiu que sob a terra se encontravam os restos da cidade de Ílion, que os Gregos tinham estabelecido mais tarde sobre o que pensavam ser o local de Tróia e que sobreviveu ao Império romano durante um bom número de séculos. Ao abrir uma galeria no outeiro, Schliemann encontrou camadas de ruínas de que a mais antiga, sabemos-lo agora, data de cerca de 3000 a. C. e das quais duas apresentavam sinais evidentes de uma destruição violenta. Uma destas camadas, a sétima segundo arqueólogos mais recentes, era sem dúvida nenhuma a cidade de Príamo e de Heitor. A historicidade da narrativa homérica encontrava-se demonstrada pela arqueologia.

As descobertas de Schliemann fizeram época. Todavia, subsistem suficientes factos perturbadores para impor a conclusão de que «alguma coisa está errada, ou a Tróia de Schliemann ou a de Homero»⁽¹⁹⁾. Sem entrar numa discussão arqueológica muito técnica, podemos limitar-nos ao campo de batalha. A *Iliada* está cheia de pormenores, tanto mais que é essa a própria matéria da narrativa heróica. Eles são tão coerentes que se pode traçar uma útil carta da região, a partir apenas das especificações do poeta. Impossível fazer coincidir esta carta e a da região de Hissarlik; as divergências são tão decisivas que se revelou impossível reconstituir no lugar actual as cenas essenciais da *Iliada*.

Mais interessante do que o desaparecimento da cidade, é o total desaparecimento dos próprios Troianos. Para começar, enquanto nacionalidade eles aparecem, na *Iliada*, completamente desprovidos de características definidas. São, em todos os aspectos, tão Gregos e heróicos como os seus adversários. Se o primeiro verso da *Iliada* apresenta Aquiles, o último verso diz adeus a Heitor, o principal herói troiano: «Assim eles celebravam os funerais de Heitor, domador de cavalos». Heitor é um nome grego (ao contrário do do seu pai, Príamo); até meados do século se-

⁽¹⁹⁾ Carpenter, *Folk Tale, Fiction and Saga*, p. 51.

gundo depois de Cristo, o seu túmulo, junto da fonte de Édipo, era mostrado aos viajantes que vinham a Tebas, na Beócia, no continente grego. E contava-se-lhes como estas ossadas tinham sido trazidas de Tróia, por ordem do oráculo de Delfos. Este relato, tão manifestamente fantasista, deve significar que existia um antigo herói tebano, Heitor, um Grego, cujos mitos eram anteriores aos poemas de Homero. Mesmo depois de o poeta ter situado para sempre Heitor em Tróia, os Tebanos mantiveram-se vinculados ao seu herói, fornecendo-lhes o oráculo de Delfos a sanção de que necessitavam.

Os aliados de Tróia contavam nas suas fileiras povos que certamente não eram gregos. É a um deles, os Cários, que o poeta reservou o epíteto de *barbarophonoi* (que falam bárbaro, quer dizer, uma língua ininteligível). Os Cários são bem conhecidos historicamente; o túmulo do seu rei do século IV, Mausolo, deu a nossa palavra *mausoléu*. Pode ainda identificar-se outros aliados de Tróia, o que sublinha o que de singular comporta o total desaparecimento dos Troianos, como o dos Mirmídones de Aquiles. Mesmo se tivermos de aceitar a antiga explicação a respeito do desaparecimento da cidade, a saber, que ela foi de tal maneira destruída pelos vencedores «que não resta vestígio das suas muralhas»⁽²⁰⁾ — o que, com Schliemann e seus sucessores, nos conduziria a novas dificuldades, pois encontraram esses vestígios de muralhas — seria difícil descobrir um outro exemplo de uma tão misteriosa impossibilidade de um povo deixar subsistir alguns vestígios.

Do lado grego, há uma grande correlação entre os nomes de lugares importantes citados na *Iliada* e os centros da civilização dita micénica, redescoberta pelos arqueólogos modernos, ainda que a pobreza dos achados feitos na Ítaca de Ulisses constitua uma excepção notável. Esta civilização floresceu na Grécia no período que vai de 1400 a 1200 a. C. Aqui, o nome de Schliemann permanece como o de um incontestável pioneiro. Mas uma vez mais as vias de Homero e as da arqueologia bem depressa se separaram. Em geral, o poeta sabia onde floresceu a civilização micénica, os seus heróis viviam nos grandes palácios da Idade do Bronze, desconhecidos no seu tempo. É praticamente tudo o que ele conhecia da época micénica, porque o reportório dos seus erros é muito longo. As suas armas assemelham-se às armaduras da sua época, muito diferentes das micénicas, ainda que, em vez de serem de ferro, sejam de bronze, metal que deixara de ser utilizado. Os

⁽²⁰⁾ Eurípides, *Helena*, 108.

seus deuses tinham templos, quando os Micenenses nunca os tinham construído, enterrando pelo contrário os seus chefes em grandes túmulos abobadados ao passo que o poeta incinera os seus. Um outro pormenor é fornecido pelos carros de combate. Homero tinha ouvido falar neles mas não era capaz de se representar a utilidade que eles podiam ter no campo de batalha. Por isso os seus heróis afastavam-se do acampamento algumas centenas de metros, abandonavam os carros e pelejavam depois a pé.

A chave da confusão homérica reside na técnica do aedo. A matéria-prima do poema era constituída pela massa de fórmulas tradicionais que, através das gerações de aedos, iam sofrendo sucessivas modificações; ora deliberadas, por razões de ordem artística ou devido a considerações políticas mais prosaicas, ora por negligência e indiferença para com a exactidão histórica, para já não falar dos erros inevitáveis devidos à transmissão oral. Não há dúvida de que terá havido um núcleo micénico na *Iliada* e na *Odisseia*, mas era mínimo, e o pouco que existia terá sido distorcido até se tornar irreconhecível. Muitas vezes o próprio material apresentava contradições internas, isso porém não era um obstáculo à sua utilização. A convenção poética exigia fórmulas tradicionais e nem o aedo nem o seu auditório se preocupavam em verificar os detalhes. O homem que estava na origem de toda a questão, pelo rapto de Helena, tanto se chamava Alexandre, que é um nome grego, como Páris, que o não é (tal como a cidade possuía dois nomes, Ílion e Tróia); e aparece simultaneamente como um desprezível cobarde e como um verdadeiro herói. Como normalmente acontece, as gerações seguintes começaram a procurar explicações, mas não o poeta da *Iliada*.

Pode ter-se como certo que houve, na época micénica, uma guerra de Tróia; mais exactamente, que houve muitas guerras de Tróia. Nesse mundo, a guerra era um fenómeno normal, e a referência a Achchiyava nos arquivos hititas parece mostrar que os antepassados dos Helenos da história combateram na Ásia Menor. É mesmo concebível que a guerra tenha tido lugar por causa de uma mulher. «As gentes da Ásia», diz Heródoto, «quando as suas mulheres eram capturadas, não faziam caso nenhum; ao passo que os Gregos, por causa de uma mulher lacedemónia, reuniram uma grande expedição, vieram à Ásia e derrubaram o poder de Príamo»⁽²¹⁾.

Mas uma guerra de dez anos, ou de um pouco menos, está fora de questão. «Ah! se eu ainda fosse jovem! Se o meu vigor

⁽²¹⁾ Heródoto, I, 4.

estivesse intacto como nos dias em que, por um roubo de gado, logo surgia uma querela entre os Éleanos e nós... Trouxemos connosco da planície uma presa bem abundante, cinquenta manadas de bois, outro tanto de rebanhos de ovelhas, o mesmo de varas de porcos, igual número de bandos de cabras, sem contar cento e cinquenta vigorosas éguas baias... E a Neleu encheu-se de alegria o coração pelo sucesso que eu tinha tido, logo da primeira vez que fui à guerra»⁽²²⁾.

Era uma «guerra» típica a contada por Nestor, um ataque para mera pilhagem. Mesmo se elas se repetissem todos os anos, estas guerras nunca passariam de simples ataques. Existe no livro III da *Iliada* uma cena em que Helena se encontra ao lado de Príamo sobre as muralhas de Tróia e aponta ao velho rei Agamémnon, Ulisses e outros heróis Aqueus. Isso teria sentido no início da guerra; é absurdo no seu décimo ano (a menos que se veja aí um artifício do poeta para introduzir certos pormenores sem grande importância). Isso também faria sentido no caso de uma guerra breve, caso em que teríamos um exemplo do modo como um elemento tradicional da história, conservado mesmo depois do termo da guerra, pôde vir a abranger um período de dez anos, tornando-se assim racionalmente incongruente. À medida que a guerra se prolongava, os aedos descuravam de fazer as necessárias correcções para que os novos recrutas pudessem substituir os homens caídos, para que fosse possível o aprovisionamento dos assediados e dos assediadores, para que tivesse lugar qualquer espécie de comunicação entre o campo de batalha e as bases domésticas dos Gregos.

A glorificação de acontecimentos insignificantes é corrente na poesia heróica. A *Canção de Roland* relata uma grande batalha que opõe em Roncevaux, em 778 a. C., os exércitos de Carlos Magno aos Sarracenos. Tanto como Homero, o poeta desta narrativa épica é desconhecido, mas viveu seguramente no século XII, no tempo das Cruzadas. Contrariamente a Homero, sabia ler e tinha acesso às crónicas, que reconheceu explicitamente ter utilizado. Porém, os factos são os seguintes: a verdadeira batalha de Roncevaux foi uma escaramuça nos Pirenéus entre um pequeno destacamento do exército de Carlos Magno e alguns ladrões bascos. Não foi um combate importante e em nada tinha um carácter de cruzada. Os doze chefes sarracenos do poema e o seu exército de 400 000 homens são pura invenção. Alguns usam até nomes germânicos ou bizantinos. E todos os pormenores que constituem o quadro da narrativa são falsos.

⁽²²⁾ *Iliada*, XI, 670-684.

No caso da *Canção de Roland*, é possível a confrontação com os documentos escritos. Com a *Iliada* e a *Odisseia*, não o é; e, no que respeita ao pormenor histórico, não existe nenhum meio de corrigir as deformações e restabelecer os factos autênticos. A comparação com outras obras do género conduz ao que Rhys Carpenter chamou «o teorema... segundo o qual quanto melhor um poeta oral parece conhecer um acontecimento longínquo, menos o conhece realmente e tanto mais seguramente recorre à invenção»⁽²³⁾.

A *Canção de Roland* tem em comum com os nossos dois poemas um outro traço negativo. Revela um certo anacronismo na sua descrição das condições sociais, das realidades políticas, das guerras e dos combates. Não que lhe falte realismo. Pelo contrário, a própria essência da poesia heróica impõe que «uma vez que os heróis se movem no que se pressupõe ser um mundo real, o quadro social e os acontecimentos devem portanto ser sempre descritos com realismo e objectividade»⁽²⁴⁾. Mas, precisamente, o universo de Roland é a França de cerca de um século antes da época em que vive o poeta, como se as fórmulas e as tradições vindas do tempo de Carlos Magno se tivessem congelado cerca do ano 1000, para sobreviverem depois quase sem modificação. É-se então tentado a admitir, como o sugerem a literatura grega e os estudos comparados, que o quadro traçado por Homero é idêntico. O mundo de Ulisses não era nem o do século VII a. C. nem a idade micénica cinco, seis, setecentos anos anterior. Era muito mais «simples» na sua organização social e política; era iletrada e a sua arquitectura não era verdadeiramente monumental, quer se destinasse aos vivos quer aos mortos. Não se adequa nem à Idade do Bronze nem ao mundo da cidade-estado que havia de surgir. Se é necessário situá-lo historicamente, como no-lo obriga tudo quanto sabemos da poesia heróica, os séculos mais prováveis parecem ser os séculos X e IX. Por essa altura, os longos anos de migração e de expansão tinham terminado; a mistura de raças e de culturas completava-se, a catástrofe que tinha arruinado a civilização micénica e se fizera sentir em todo o Mediterrâneo oriental estava esquecida. A história dos Gregos propriamente ditos tinha começado.

O quadro de fundo que os poemas descrevem é, no essencial, coerente. Transparecem por aqui e por ali fragmentos anacrónicos, alguns muito antigos, outros, especialmente na *Odisseia*, muito modernos, que são o reflexo da própria época do poeta.

⁽²³⁾ Carpenter, *Folk Tale, Fiction and Saga*, p. 32.

⁽²⁴⁾ Bowra, *Heroic Poetry*, p. 132.

A análise histórica pode separar do quadro geral, traçado com precisão, os episódios e os pormenores da narrativa, a acção, cuja inexactidão pode ser demonstrada. «Homero», escreve Aristóteles, «de entre os numerosos méritos que o tornam digno de elogios, é o único entre os poetas que não ignora qual deve ser a sua intervenção pessoal. Com efeito, o poeta deve falar na sua pessoa o mínimo possível...»⁽²⁵⁾. Mas este mérito técnico, que se tornou um vício nos poetas que descrevem um outro mundo, não deve induzir-nos a cometer o mesmo erro que um crítico não menos dotado como Coleridge. «Não há em Homero a mínima sombra de subjectividade», considerava o romântico Coleridge, nem «a subjectividade dum poeta como Milton, que em tudo o que escreve jamais deixa de estar ele próprio presente», nem «a subjectividade da *personna*, do carácter dramático, como em todas as grandes criações de Shakespeare»⁽²⁶⁾. Esta distância que o poeta toma relativamente às suas personagens e ao comportamento destas, distância que é como que a marca da técnica homérica, nada tem a ver com a indiferença, o desinteresse, a recusa em se empenhar. O poeta transmitia os materiais de base que tinha recebido da tradição com uma precisão na aparência gelada. Isso permitte-nos tratar esses materiais como a matéria-prima para o estudo de um mundo real de homens reais, um mundo de história e não de ficção. Mas isso também oferece à nossa análise muitas armadilhas: somos tentados a não ter em conta tudo o que a escolha deliberada feita pelo poeta implica, a afastar as confusões e contradições aparentes das questões sociais e políticas (enquanto distintas, dos incidentes da narrativa), como se se tratasse simplesmente da negligência de um bardo que não se preocupava com a verdade histórica.

Claro que é com alguma liberdade que o historiador fixa nos séculos X e IX a. C. o mundo de Ulisses. E esta liberdade deve ir ainda mais longe. Há nestes poemas episódios, como a história do adultério de Ares e de Afrodite ou a cena no Hades no último livro da *Odisseia*, que parece terem uma origem mais tardia que as outras passagens. E, do mesmo modo, tomamos a liberdade de negligenciar em grande parte estas diferenças, da mesma maneira que falamos por vezes de um Homero, como se a *Iliada* e a *Odisseia* fossem obras contemporâneas, obras de um só e mesmo autor. Onde uma certa deformação; mas a margem de erro pode ser reduzida a um mínimo aceitável; em primeiro lugar, porque os

⁽²⁵⁾ *Poética*, 24, 13.

⁽²⁶⁾ *Table Talk*, 12 de Maio de 1830.

modelos que tentamos esboçar repousam numa análise global dos poemas, não num simples verso, passagem, episódio da narrativa; em seguida, porque todas as partes, anteriores ou posteriores, foram igualmente construídas a partir das fórmulas tradicionais; e, enfim, porque a história grega posterior e o estudo das outras sociedades oferecem um largo meio de controlo. Finalmente, mais do que por questões de liberdade é a comodidade que nos leva a ater-nos à guerra dos dez anos, a Aquiles, Heitor, Ulisses e todos os outros nomes famosos como a etiquetas particularmente úteis para designar X ou Y, reis e chefes desconhecidos.

3. RIQUEZA E TRABALHO

No Livro II da *Iliada*, o poeta enumera os exércitos em presença, no que respeita aos Gregos referindo o nome dos principais chefes e o número de navios que cada um deles levou consigo. «Mas da multidão, diz o poeta, não posso falar, não posso pôr aqui nomes, tivesse eu dez línguas, dez bocas...»⁽¹⁾. A lista eleva-se a 1186 navios, o que dá, segundo uma estimativa mínima, mais de 60 000 homens, número tão digno de fé como os 400 000 Saracenos da *Canção de Roland*. O mundo de Ulisses era pequeno em população. Não existem nem estatísticas nem meios para fazer suposições válidas, mas as estações arqueológicas de cerca de dois hectares, assim como o que conhecemos dos séculos posteriores, não deixam nenhuma dúvida sobre o facto de que a extensão demográfica de cada comunidade não devia exceder quatro algarismos e amiúde mesmo três; os números adiantados nos poemas, quer se trate de navios, de bandos de escravos ou de nobres, são imaginários e pecam sempre por exagero.

Segundo a enumeração feita pelo poeta, foi Ulisses quem conduziu um dos mais pequenos contingentes de navios, uma dúzia apenas (Agamémnon possuía cem e tinha fornecido sessenta outros aos Arcádios, que habitavam o interior do país). Ulisses é apresentado como o rei dos Cefalónios, que habitam três ilhas vizinhas no mar Jónio, Cefalónia, Ítaca e Zacinto, assim como duas regiões pertencendo aparentemente ao continente próximo. Mas é com Ítaca que ele é sempre relacionado de maneira directa. É nesta ilha de Ítaca, e não nesse País da fantasia por onde mais tarde há-de errar o herói, que o mundo de Ulisses pode ser principalmente estudado.

⁽¹⁾ *Iliada*, II, 488-489.

A população da Ilha era dominada por um grupo de famílias nobres, de que alguns membros tomaram parte na expedição contra Tróia, ficando outros na ilha. Entre estes últimos citemos Mentor; Ulisses, à partida, confiou-lhe a sua jovem mulher Penélope, natural de outra região, e seu filho único, Telémaco, um recém-nascido. Durante vinte anos verificou-se na direcção política de Ítaca um estranho hiato. O pai de Ulisses, Laertes, apesar de ainda ser vivo, não tornou a subir ao trono. Penélope, sendo mulher, não podia governar. Mentor não era um tutor legal; era uma personagem cheia de boas intenções mas ineficaz e que não podia desempenhar o cargo de regente.

Durante dez anos reinou a mesma situação por todo o mundo grego, enquanto os reis, com poucas excepções se encontravam na guerra. A vida retomou o seu curso normal com a destruição de Tróia e o grande regresso dos heróis a suas casas. Os reis mortos foram substituídos; alguns, como Agamémnon, depararam ao regressar com usurpadores e assassinos; os outros recuperaram o poder e os seus cargos. Mas a Ulisses estava reservado um outro destino. Ofendera o deus Poseidon, e teve por isso de errar de um lado para outro durante dez anos antes de encontrar, graças sobretudo à intervenção de Atena, a salvação e o direito de regressar a Ítaca. Esta segunda década mergulhou o seu povo na perplexidade. Ninguém em toda a Hélade sabia o que era feito de Ulisses; tinha ele morrido na viagem de regresso de Tróia ou estava ainda vivo algures no mundo exterior? Esta incerteza serve de base ao segundo tema do poema, a história dos pretendentes.

Mas ainda aqui eis-nos às voltas com números. Não menos de 108 nobres, 56 de Ítaca e das outras ilhas governadas por Ulisses, e 52 originários de um reino do continente vizinho faziam, segundo o poeta, a corte a Penélope. Queria forçá-la a escolher entre eles o sucessor de Ulisses. Curiosa corte, nem ao estilo antigo nem ao moderno. Exceptuando o facto de eles continuarem a dormir nas suas próprias habitações, os pretendentes tinham literalmente tomado posse da casa do ausente Ulisses, comendo bem e bebendo até à saciedade das vastas reservas deste. Segundo a fórmula do porqueiro Eumeu: «Nem vinte homens juntos tinham tamanha fortuna»⁽²⁾. No decorrer dos três últimos anos, Penélope tinha-se defendido com manobras de diversão, mas a sua resistência começava a ceder. Os constantes festins na sua casa, a crescente certeza de que Ulisses já não regressaria, a ameaça aberta dos pretendentes, feita em público a Telémaco,

⁽²⁾ *Odisseia*, XIV, 98-99.

«de vos comer todos os vossos haveres e sustento»⁽³⁾ começavam a fazer efeito. Ulisses regressa mesmo a tempo, disfarçado de pobre vagabundo. Utilizando toda a sua habilidade, bravura e um pouco de magia é bem sucedido na morte dos pretendentes e, graças à intervenção final de Atena, no restabelecimento da sua posição como chefe da sua casa e rei de Ítaca.

No estrangeiro, a vida de Ulisses foi uma longa série de lutas com feiticeiras, gigantes e ninfas, mas não se encontra traço disso na história de Ítaca. Na ilha somos confrontados com uma sociedade inteiramente humana (é verdade que Atena está sempre presente, mas num certo sentido os deuses gregos faziam normalmente parte da sociedade dos homens, manifestando-se nos sonhos, nas profecias, nos oráculos e por outros sinais). O mesmo sucede na *Iliada*. Na história dos poucos dias que decorrem entre a ofensa feita por Agamémnon e a morte de Heitor às mãos de Aquiles, como no episódio da grande conspiração em Ítaca, a aristocracia fornece todos os personagens. A *Odisseia* apresenta ainda outras gentes, habitantes da ilha, mas com uma função teatral ou como tipos comuns: o porqueiro Eumeu, a velha ama Euricleia, o aedo Fémio, os copeiros anónimos, os marinheiros e as servas, os servidores de toda a espécie. O pensamento do poeta é evidente: no campo de batalha, como nesta luta pelo poder que constitui o tema de Ítaca, apenas os aristocratas desempenham um papel.

Uma profunda clivagem horizontal marcava o mundo dos poemas homéricos. Acima da linha divisória, os *aristoi*, literalmente «os melhores», nobres hereditários, que possuíam a maior parte das riquezas e todo o poder, em tempo de paz como em tempo de guerra. Abaixo, encontravam-se todos os outros, a multidão que nenhum termo técnico definia colectivamente. O fosso que separava estes dois estratos raramente era transposto, salvo por efeito de acasos devidos à guerra e às rapinas. A própria economia tornava impossível a criação de novas fortunas e, por isso mesmo, de novos nobres. O casamento verificava-se estritamente nos limites de uma mesma classe; de maneira que esta outra porta para a promoção social estava também hermeticamente fechada.

Abaixo desta linha principal encontrava-se toda uma série de outras divisões, mas, diferentemente da distinção básica entre aristocratas e plebeus, pareciam tênues e difíceis de definir. Mesmo um contraste tão simples como o que opõe o escravo e o homem

⁽³⁾ *Odisseia*, II, 123.

livre não aparece desenhado com inteira clareza. O termo *drèster*, por exemplo, que significa «uma pessoa que trabalha para ou que está ao serviço de», é utilizado na *Odisseia* tanto para os homens livres como para os escravos. O trabalho de uns e de outros, a maneira como eram tratados, tanto pelos seus senhores como no espírito do poeta, dificilmente se prestam a uma distinção.

Os escravos eram numerosos; eram uma propriedade de que se dispunha a bel-prazer. Mais precisamente, havia escravas, porque as guerras e as pilhagens eram a principal fonte de aprovisionamento; e não havia razão alguma, de ordem económica ou moral, para poupar a vida dos homens após a sua derrota. Regra geral, os heróis massacravam os homens e levavam consigo as mulheres, sem olhar à sua condição. Antes de suplicar por seu filho, Heitor, que conhece já o seu destino, diz à mulher: «Mas não me preocupa tanto a sorte dos Troianos doravante... como a tua, quando um Aqueu de cota de bronze te levar consigo, chorosa, arrancando-te à liberdade. Talvez então, em Argos, trabalhes no tear às ordens de outra mulher; talvez acarretes a água de Messeis ou de Hipereia, porque assim to ordenará a cruel necessidade»⁽⁴⁾.

Heitor não tinha necessidade de Apolo para predizer o futuro. Ao longo de toda a história grega, jamais sucedeu de outro modo: pessoas e bens, tudo dos vencidos pertencia ao vencedor, que dele dispunha a seu modo. Mas Heitor mostrava uma nobre discrição, porque a sua profecia não dizia tudo. As escravas tinham o seu lugar em casa, para aí lavar, coser, limpar, preparar os alimentos, prestar serviços. Mas se eram jovens, também tinham lugar na cama do senhor. O poeta conta, acerca da velha ama Euricleia, que «ainda muito jovem, Laertes tinha pago por ela alguns dos seus bens... mas nunca a tinha tido na sua cama, por recear a cólera de sua mulher»⁽⁵⁾. Foram o carácter excepcional da conduta de Laertes e o temor da cólera de sua mulher que justificaram este comentário especial. Nem o costume nem a moral exigiam tal abstinência.

É ocioso procurar aqui números exactos. Ulisses possuía, diz-se, cinquenta escravas, mas trata-se de um número redondo, empregue por comodidade, pois também o encontramos no caso do rei Alcínoo dos Feaces. Alguns homens partilhavam também da condição de escravo, como o porqueiro Eumeu, de nascimento nobre mas que comerciantes fenícios tinham raptado na infância para o venderem como escravo. Os escravos trabalhavam como as

⁽⁴⁾ *Iliada*, VI, 450-458.

⁽⁵⁾ *Odisseia*, I, 430-433.

mulheres, em casa e também nos campos ou nas vinhas, mas jamais no exterior como os domésticos ou os serventes.

No que respeita aos habitantes de Ítaca que não eram escravos, a população livre que constituía o grosso da comunidade, o poeta não nos diz praticamente nada. Alguns deviam ser pastores e camponeses livres possuindo casas e bens próprios. Outros tinham funções específicas, eram carpinteiros, ferreiros, adivinhos, aedos e médicos. Respondiam a algumas necessidades essenciais que nem os senhores nem a gente do seu séquito, por falta de especialização, podiam satisfazer, e ocupavam na hierarquia social um estatuto intermédio e um pouco flutuante. Os adivinhos e os médicos podiam até ser nobres, mas os outros, ainda que próximos da classe aristocrática e partilhando até da sua vida em muitos aspectos, não pertenciam certamente à nobreza, como o atesta o comportamento do aedo Fêmio e a maneira como é tratado.

Eumeu, lembremo-lo, chama a esses especialistas *demioergoi*, literalmente «os que trabalham para o povo» (e sucede a Penélope classificar os arautos na mesma categoria). A partir do termo, utilizado nos poemas homéricos unicamente nestas duas passagens, supôs-se que os *demioergoi* desempenhavam um papel paralelo ao que amiúde se teve ocasião de observar nas tribos primitivas e arcaicas, por exemplo entre os Cabilas da Argélia: «Um outro especialista é o ferreiro, que é também estranho ao grupo. Os aldeões cedem-lhe uma casa e cada família paga-lhe uma quota-parte da retribuição que lhe é anualmente fixada, sob a forma de cereal e outros géneros»⁽⁶⁾. Infelizmente, os testemunhos quanto ao mundo de Ulisses estão longe de ser claros e unívocos. Quando, no seu palácio, Nestor deseja fazer um sacrifício, ordena aos seus servidores: «Mandem dizer ao dourador Laertes que venha chapear de ouro os cornos da vaca... E veio o ferreiro com as ferramentas nas mãos, os instrumentos da sua arte, a bigorna, o martelo, as tenazes bem feitas com que ele trabalhava o ouro... Nestor, o velho cavaleiro, forneceu o ouro, e o ferreiro dourou então com toda a perícia os cornos da vaca»⁽⁷⁾. Nem o estatuto do ourives nem mesmo o seu local de residência são aqui indicados, contrariamente à passagem da *Iliada* em que se fala da «massa de ferro em bruto» que Aquiles oferece do seu espólio ao vencedor do torneio de lançamento de peso. O ferro desempenhava um duplo papel: era ao mesmo tempo o instrumento da

⁽⁶⁾ Carleton S. Coon, *Caravan: The Story of the Middle East* (Jonathan Cape, Londres, 1952).

⁽⁷⁾ *Odisseia*, III, 425-438.

prova e o prêmio da vitória. Quem o ganhar, diz Aquiles, «poderá usar deste ferro durante cinco anos inteiros, pois nem o pastor nem o lavrador terá de ir à cidade por lhe faltar o ferro, ele próprio lho fornecerá»⁽⁸⁾.

Embora nada nos seja dito acerca de uma remuneração, disso não resulta necessariamente que cada família da comunidade pagasse ao ferreiro ou aos outros *demioergoi* uma quota anual para a sua subsistência. É possível que eles fossem pagos à tarefa, contanto que estivessem à disposição do público, de todo o *demios*. Esta função bastava para justificar o nome que os designa.

Eumeu sublinhava ainda um outro traço particular dos *demioergoi*, quando punha a questão: «Pois alguma vez alguém chamou um estranho... a menos que se trate de um dos *demioergoi*?» (de novo se impõe a analogia com os Cabilas). Havia, então, latoeiros e menestres ambulantes, indo de lugar em lugar, segundo um itinerário mais ou menos estabelecido? De facto, o sentido da questão posta por Eumeu é o de que todos os estrangeiros convidados são artesãos, mas não o de que todos os artesãos são estrangeiros. É provável que alguns o fossem e outros não e, dos que o eram, nenhum terá trabalhado necessariamente seguindo um itinerário. Os arautos, sem dúvida alguma, faziam parte de pleno direito da comunidade, como membros permanentes e regulares. Os aedos podiam ter sido mais ou menos itinerantes (na própria época do poeta eles não paravam de viajar). Quanto aos outros, não possuímos a menor informação a seu respeito.

Tão indispensáveis como os *demioergoi*, a sua contribuição à soma de trabalho efectuado numa propriedade era muito reduzida. Para os trabalhos básicos de pastorícia e lavoura dos campos, de intendência e para as tarefas domésticas, não havia necessidade de especialistas. Em Ítaca, cada um podia cuidar dos seus animais, cultivar a sua terra, talhar a madeira; e aqueles que possuíam uma propriedade trabalhavam-na eles próprios. Outros constituíam o pessoal permanente ao serviço de Ulisses e dos nobres, como esses anónimos «trinchadores de carne» que faziam parte integrante da casa. Outros ainda, os menos afortunados, eram os *thetas*, trabalhadores não vinculados que nada possuíam e trabalhavam quando contratados e mendigavam o que não podiam furtar.

«Estrangeiro», diz o chefe dos pretendentes, Eurímaco, ao mendigo (Ulisses disfarçado), «quererás tu entrar para o meu

⁽⁸⁾ *Iliada*, XXIII, 833-835.

serviço como *thes*? Irás para a extrema das minhas terras, onde assentarás muros e plantarás grandes árvores, e podes estar certo de que a paga não te faltará. Dar-te-ei pão em abundância, roupas para te cobrires e calçado para os pés». Pão quotidiano, vestuário e calçado constituíam toda a riqueza de um homem do povo. Mas Eurímaco zombava, «fazendo rir os seus companheiros», sob a inspiração directa de Atena, que «não punha fim nem dava trégua aos virulentos insultos dos arrogantes pretendentes, pois queria que ao filho de Laertes, Ulisses, a dor penetrasse ainda mais no coração»⁽⁹⁾.

Há uma ponta de ironia nas palavras: «podes estar certo de que a paga não te faltará». Um *thes* nunca estava certo de nada. Um dia, Poseidon perguntou encolerizado a Apolo por que razão, único de entre todos os deuses, se colocava ele inteiramente do lado dos Troianos. Esqueceste tu, perguntou-lhe Poseidon, como por ordem de Zeus «trabalhámos como *thetes* por um ano, por um salário combinado», para Lamedonte, rei dos Troianos, construindo a muralha em redor da cidade e guardando o gado? E como passado o ano, Laomedonte «nos privou da nossa paga e nos mandou embora com ameaças»⁽¹⁰⁾. A verdadeira zombaria, contudo, o verdadeiro insulto que a proposta de Eurímaco contém reside na própria oferta, e não na insinuação de que no final o salário não será pago. Para compreender este ponto, reportemo-nos, mais do que a Poseidon no seu Olimpo, a Aquiles no Hades. «Oh! Não me dissimules a morte, glorioso Ulisses», diz a sombra de Aquiles. «Preferia ver-me obrigado a trabalhar para outro como *thes*, ao lado de um homem sem terra e com poucos meios, do que reinar sobre estes mortos, sobre todos estes que pereceram»⁽¹¹⁾.

Um *thes*, não um escravo, tal era na terra a criatura mais deserdada que Aquiles podia conceber. O que havia de terrível no *thes* era a ausência de todo o vínculo, a sua não-pertença. A casa patriarcal, o *oikos*, era o centro à volta do qual a vida se organizava, donde provinham não somente a satisfação das necessidades materiais, incluindo a segurança, mas também as normas e os valores éticos, as ocupações, as obrigações e as responsabilidades, os vínculos sociais e as relações com os deuses. O *oikos* não era simplesmente a família; compreendia todas as pessoas da casa com os seus haveres; daí resulta que a «economia» (da forma latinizada, *oecus*), a arte de administrar um *oikos*,

⁽⁹⁾ *Odisseia*, XVIII, 346-361.

⁽¹⁰⁾ *Iliada*, XXI, 441-452.

⁽¹¹⁾ *Odisseia*, XI, 489-491.

significava explorar um domínio, e não conseguir manter a paz na família.

O que significava exactamente, em termos de obrigação costumeira cu legal e na própria vida familiar de um homem, ser um membro permanente mas livre do *oikos* de outrem, de modo nenhum é claro. Do ponto de vista negativo, isso significava que a liberdade de escolha e de movimento se encontrava consideravelmente reduzida. E no entanto, estes homens não eram nem escravos nem servos, nem se encontravam obrigados por um vínculo. Constituíam uma espécie de séquito (*therapontes*), oferecendo os seus serviços em troca de um lugar conveniente na unidade social de base, a casa. E nessa qualidade de membros duma casa, apesar de tudo, encontravam além da segurança material, os valores e as satisfações psicológicas que andavam a par com essa situação. A alta aristocracia lograva, ao agrupar escravos, principalmente mulheres, e toda uma hierarquia de pajens aos quais se juntavam os *thetas*, edificar um poderio doméstico grandioso, dispondo de tudo aquilo que era exigido a um homem poderoso e de posição social elevada neste mundo. A hierarquia dos pajens, acrescentando-se, atingia um ponto verdadeiramente elevado. Ainda criança, Pátroclo tinha-se visto forçado a fugir de casa. Peleu recebeu-o no seu palácio e «nomeou-o pajem» do jovem Aquiles⁽¹²⁾. A analogia que vem imediatamente ao espírito é a de um nobre pajem em qualquer corte do início da idade moderna, assim como «mestre Eteoneu, o servidor diligente de Menelau», recebendo os hóspedes à entrada do palácio e oferecendo-lhes vinho, evoca a personagem de um Camareiro-mor⁽¹³⁾.

Em Ítaca, um *thes* podia ser mesmo natural da ilha e não um estrangeiro. Mas não era membro de um *oikos* e, nesta medida, mesmo a sorte de um escravo era melhor. O escravo, criatura humana mas que fazia parte dos bens que constituíam o *oikos*, era um símbolo perfeito da situação. Homero apenas utiliza duas vezes o termo que, mais tarde, se tornou clássico para designar em grego o escravo: *doulos* — palavra que parece etimologicamente ligada à ideia de labor. O termo que ele usa geralmente é *dmos*, cujo vínculo com *doma* ou *domos*, a casa, é evidente. Após Homero e Hesíodo, *dmos* nunca mais aparece na literatura, salvo em alguns exemplos de um arcaísmo deliberado, como em Sófocles e em Eurípides. O tratamento reservado aos escravos era de maneira geral mais suave e humano que o dos escravos das plantações, segundo o modelo que se nos tornou familiar. Eumeu,

⁽¹²⁾ *Iliada*, XXIII, 90.

⁽¹³⁾ *Odisseia*, IV, 22-23.

escravo favorito, tinha mesmo tido a possibilidade de adquirir um escravo para si. É certo que uma dúzia de escravas foi enforcada aquando da carnificina que se seguiu ao regresso vitorioso de Ulisses, mas só o modo da sua execução as distinguiu dos nobres pretendentes, que morreram, pelo arco e pela lança.

Havia poucos casamentos entre escravos, pois entre estes o número de homens era muito pequeno. Quase todas as crianças nascidas de escravas eram filhas do senhor ou de outros homens livres da casa. Geralmente, nos diferentes sistemas sociais, tal como entre os Gregos mais tarde, os filhos de uma tal união são escravos como as mães: «é ao ventre que a criança pertence», dizem à maneira de justificação os nómadas tuaregues do Sara. Não sucedia o mesmo no mundo de Ulisses; o estatuto do pai é que era determinante. Assim, na história que Ulisses inventa para dissimular a sua identidade a Eumeu, quando da sua chegada a Ítaca, seu pai, pretende ele, era um rico Cretense, e a mãe «uma concubina comprada». Por morte do pai, os filhos legítimos partilharam entre si o seu domínio, deixando-lhe somente onde se alojar e magros bens. Mais tarde, graças ao seu valor, obteve por esposa a filha de «um homem de muitas propriedades»⁽¹⁴⁾. O filho de escrava podia ser, na família, um membro de segunda classe, mas nem por isso fazia menos parte do círculo mais estreito no seio do *oikos*, tomado no seu todo; era um homem livre, isento do estigma da bastardia, no sentido em que o entendemos, e por mais forte razão da marca da escravatura.

Entre o proprietário de terras comum e o aristocrata, a diferença essencial consistia na extensão dos seus respectivos *oikoi*, por conseguinte no número de pajens que podiam manter, o que significa, praticamente, no seu poder. Superficialmente, a diferença situava-se no plano do nascimento. Num passado mais ou menos recuado, quer a conquista quer a riqueza tinham criado uma primeira diferenciação. Esta fixou-se em seguida, perpetuou-se através das linhagens hereditárias, beneficiou de uma caução divina, graças às genealogias que atribuíam um antepassado divino a cada família nobre, e veio a tornar-se assim uma diferença fundamentada no sangue.

O estado económico contribuiu para fixar e manter as fronteiras de classe. Onde quer que a riqueza da casa seja decisiva, à falta de um meio de mobilizar a riqueza ou de realizar novas fortunas, a hierarquia social adquire a rigidez de uma estrutura de casta. Tal foi o caso em Ítaca. A base do *oikos* era a terra, e

⁽¹⁴⁾ *Ibid.*, XIV, 199-212.

havia bem poucas possibilidades, em condições normais e pacíficas, de adquirir novas terras nas regiões habitadas. Podia-se teoricamente avançar para as regiões fronteiriças para aí ocupar terras livres, mas na realidade poucos homens empreendem uma operação tão absurda e arriscada sem a isso serem violentamente contrangidos. Não era mero apego sentimental à pátria, que se tinha o exílio pelo mais cruel dos destinos. O exílio despojava-os de todos os vínculos que significavam a própria vida. Que tenha sido necessário fugir ou que se tenha deixado a casa de livre vontade, em busca de terra, não fazia qualquer diferença.

A terra servia principalmente para pastagens. Encetando, na corte de Alcínoo, a narrativa da sua aventura entre os Ciclopes, Ulisses notava a selvajaria primitiva dos gigantes de um só olho. Em primeiro lugar, não tinham aprendido a arte da agricultura: «nem plantam o que quer que seja nem lavram»⁽¹⁵⁾. Todavia, o mundo de Ulisses era o da pastorícia e não o da lavoura (contrariamente ao mundo grego de Homero e de Hesíodo, onde a agricultura se encontrava em primeiro plano). O solo grego é pobre, pedregoso e seco: apenas se pode cultivar 20 % da superfície total. Por outro lado, noutros tempos, oferecia, em determinadas regiões, excelentes pastagens para os cavalos e o gado; praticamente, continua a ser, nos nossos dias, na sua maior parte bom para os animais de pequeno porte, carneiros, porcos e cabras. Os domínios de que o poema fala compreendiam o mínimo indispensável de lavoura e de plantações, sobretudo de pomares e vinhas; mas era com os animais que contavam para o vestuário, a tracção, o transporte e uma grande parte da alimentação.

Com os seus rebanhos e a sua força de trabalho, com a abundância de pedra de construção e o barro para a cerâmica, as grandes casas quase podiam realizar o seu ideal de completa auto-suficiência. O *oikos* era antes de mais uma unidade de consumo. As suas actividades, na medida em que visavam a satisfação das necessidades materiais, eram orientadas por um princípio, o de responder às necessidades de consumo do senhor e da sua gente, se possível graças aos produtos do domínio, completados pelo saque. Mas havia uma coisa que impedia a completa auto-suficiência, uma necessidade que nem se podia suprimir nem satisfazer com sucedâneos: a necessidade de metal. Existiam na Grécia, aqui ou ali, alguns jazigos, mas as principais fontes de abastecimento encontravam-se no exterior, na Ásia ocidental e na Europa central.

O metal significava ferramentas e armas, mas também qual-

⁽¹⁵⁾ *Ibid.*, IX, 108.

quer coisa diferente, talvez tão importante. Quando Telémaco, à procura de novas de seu pai, terminou a sua visita ao palácio de Menelau, em Esparta, o seu anfitrião ofereceu-lhe como presente de despedida «três cavalos, um carro de metal refulgente... e uma bela taça». O jovem hesitava. «Como presente, se queres, aceito o tesouro, mas não posso levar cavalos para Ítaca... Ítaca não tem prados nem pistas de cavalos»⁽¹⁶⁾. O termo grego habitualmente expresso por «tesouro» é *keimélion*, literalmente alguma coisa que pode ser acumulada. Nos poemas, o tesouro era constituído por objectos de bronze, de ferro ou de ouro, e menos frequentemente de prata ou tecidos finos a que era dada a forma de taças, tripodes ou caldeirões. Tais objectos tinham uma função utilitária; podiam oferecer também um prazer estético, mas nenhuma destas duas funções conta realmente em relação ao seu papel como símbolo de riqueza ou de prestígio. O tesouro prestava-se a um duplo uso: possuía-se e fazia-se dele presente, por paradoxal quanto isso possa parecer. Até que surgisse a ocasião adequada de o oferecer, o tesouro era conservado bem guardado. Na estrita acepção da palavra, não era «utilizado».

Quando Agamémnon, finalmente, se convenceu de que era necessário apaziguar a cólera de Aquiles para evitar a destruição das tropas aqueias, decidiu oferecer-lhe presentes, a título de reparação. A sua oferta compreendia alguns apresentados imediatamente e outros prometidos uma vez alcançada a vitória. E que lista não era! Sete cidades, uma filha como esposa, com um grande dote «como nunca ninguém deu ao casar a filha», a jovem Briseida, causa da querela, sete cativas de lesbos versadas na tecelagem e outras artes, doze cavalos vencedores de corridas e, uma vez a guerra ganha, a escolha de vinte mulheres troianas. Estes presentes, excepto os cavalos, eram utilitários. Mas Agamémnon não começou por eles, pois antecederam-nos «sete tripodes que nunca tinham estado ao fogo, dez talentos de ouro e doze caldeiras reluzentes», e além disso, antecipando a pilhagem de Tróia, tanto ouro e bronze quanto o navio de Aquiles pudesse levar⁽¹⁷⁾. Tratava-se efectivamente de um tesouro: a sua alta im-

⁽¹⁶⁾ *Ibid.*, IV, 590-605.

⁽¹⁷⁾ *Iliada*, IX, 121-126. No testamento de Platão, conservado por Diógenes Laércio, *Vida dos Filósofos*, 3, 41-43, o legado detalhado compreendia: «três minas de prata, uma cratera grande em prata, pesando 165 dracmas, uma taça pequena pesando 45 dracmas, um anel e argolas para as orelhas pesando juntos 4 dracmas e meio». Trata-se de um tesouro, neste caso exclusivamente de ouro e prata, e tal como o presente de Agamémnon, indiferentemente constituído por metal em bruto e por objectos de metal.

portância é sublinhada pelo cuidado com o qual, nesta passagem e mais adiante no poema, são enumerados as suas componentes. O presente de Menelau a Telêmaco, também um tesouro, reaparece outras quatro vezes na *Odisseia*, em três livros diferentes.

Quaisquer que fossem a sua finalidade e origem, o metal punha ao *oikos* um problema particular, no que respeita a repartição dos bens. Em grande parte essa repartição era interna, o que não levantava qualquer problema. Visto que nunca existiu um mundo de Robison Crusoe, os mais simples grupos humanos têm necessariamente um sistema de troca que, basicamente, não difere muito do então aplicado no *oikos* principesco mais refinado. Todo o trabalho produtivo, sementeira, colheita, moagem, tecelagem, caça e até pilhagem, ainda que levado a cabo, por particulares, era-o inteiramente em nome da casa. Os produtos acabados prontos para consumo eram centralizados e armazenados, e distribuídos depois por todo o domínio a partir deste centro, pelo seu chefe, no momento e nas proporções que ele julgava apropriadas.

Pouco importa se os membros da família, dentro do círculo doméstico, se reduziam ao marido, à mulher e a um filho, ou se o *oikos* era o do rei Priamo de Tróia, com os seus cinquenta filhos e esposas, as doze filhas e seus maridos, os seus inúmeros netos; ou ainda, como exemplo mais comedido, o de Nestor em Pilos, com os seus seis filhos e vários genros. Os filhos possuíam de seu as suas armas e objectos preciosos, provenientes de presentes ou de saques, e as mulheres e as filhas tinham belas roupas e jóias. Mas, a menos que os homens deixassem o domicílio paterno para estabelecer o seu próprio *oikos*, a sua propriedade pessoal permanecia um factor sem importância. Normalmente, a crer-se nos poemas, ainda que os testemunhos não sejam perfeitamente evidentes nem coerentes, os filhos ficavam com o pai durante o tempo que ele vivesse.

Do ponto de vista da arquitectura, o coração deste sistema era a despensa. Preparando-se para partir para Pilos, Telêmaco «desceu ao espaçoso armazém de seu pai, de tectos muito altos, onde se amontoavam o ouro e o bronze, as arcas de tecidos e havia uma grande abundância de óleos fragrantés; e ainda jarras de um velho vinho licoroso, cheias de uma pura bebida divina, alinhadas ao longo da parede»⁽¹⁸⁾. E continha, certamente, armas e cereal em quantidade. Mais de 300 anos após Homero, o ateniense Xenofonte, um agricultor que nem era chefe de tribo nem rei, ainda colocava o cuidado eficaz da despensa no vértice das virtudes próprias da boa esposa.

⁽¹⁸⁾ *Odisseia*, II, 337-342.

Foi quando a repartição dos bens teve de ultrapassar as fronteiras do *oikos* que se reconheceu a necessidade da criação de processos novos. As guerras e as pilhagens, que no mundo de Ulisses se confundiam, eram expedições organizadas, necessitando amiúde de uma associação de famílias, por vezes mesmo de várias comunidades. Havia, invariavelmente, um chefe, de que uma das funções consistia em comandar e repartir o saque, primeiramente centralizado e acumulado num determinado lugar. A divisão fazia-se por tiragem à sorte, como quando da partilha de uma herança entre vários herdeiros. Por exemplo, nem todas as aventuras de Ulisses durante o seu regresso foram trágicas. Por duas ou três vezes, ele e os seus homens tiveram a feliz ocasião de pilhar. «Ao partir de Ílion», conta o herói, «o vento trouxe-nos até Ismaros, no país dos Cícones. Aí pilhei a cidade e matei os homens e quando, ao trazermos as mulheres e as riquezas, procedemos à sua divisão, fizemo-lo tão bem que ninguém partiu ludibriado, quanto à sua parte»⁽¹⁹⁾.

A captura pela força das armas, seguida de uma distribuição realizada como vimos, representava um meio de adquirir metal ou outros bens de proveniência estrangeira. Alguns estudiosos pensam que o núcleo de verdade histórica no relato da guerra de Tróia reside precisamente numa vasta expedição para abastecimento de ferro. Tenham ou não razão, sem dúvida havia guerras de menor envergadura empreendidas com essa intenção, tanto contra os Gregos como contra os Bárbaros. Mas a solução violenta nem sempre era realizável, ou nem sempre desejável; se a parte agredida era suficientemente forte, seguiam-se represálias; ora, em certos momentos e em certas ocasiões, mesmo os heróis mais impetuosos aspiravam à paz. A única alternativa que restava era portanto um sistema de troca, com o seu elemento fundamental, a troca de presentes. Não era uma invenção grega. Pelo contrário, constitui um mecanismo de organização básico entre numerosas populações primitivas, como nas ilhas Trobriand, onde «a maior parte, se não todas as operações económicas, se fundamenta num sistema de dádivas contra dádivas recíprocas»⁽²⁰⁾.

O termo «dádiva» não deve ser mal interpretado. Pode pôr-se como uma regra absoluta das sociedades tanto primitivas como arcaicas que ninguém dá alguma coisa, mercadorias, serviços, homenagens, sem uma justa compensação, real ou desejada, im-

⁽¹⁹⁾ *Ibid.*, IX, 39-42. O último verso aparece também na *Iliada*, XI, 705.

⁽²⁰⁾ Bronislaw Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society* (Kegan Paul, Londres, 1926).

diata ou adiada, para si ou para seus parentes. O acto de dar era sempre, portanto, essencialmente a primeira metade de uma operação recíproca, cuja outra metade era uma contra-dádiva.

Nem mesmo a oferta de despedida constituía uma excepção, embora nela houvesse certo risco. A última cena de reconhecimento, na *Odisseia*, entre o herói e seu velho pai, começa da maneira habitual: Ulisses pretende ser outrem, um estrangeiro vindo de um país distante à procura de informações a respeito de «Ulisses». Vosso filho, diz ele a Laertes, visitou-me vai para cinco anos e recebeu de mim os presentes adequados. «Recebeu sete talentos do meu belo ouro trabalhado, sem contar uma cratera com flores desenhadas, toda em prata, doze mantos não dobrados, outros tantos tapetes e belas faixas, ainda outras tantas túnicas e, para acabar, tomou à sua escolha quatro bonitas mulheres e hábeis trabalhadoras». Laertes pôs-se a chorar; convencido de há muito que seu filho estava morto, não podia encontrar melhor maneira de o revelar a seu hóspede senão com este comentário acerca da situação: «Em vão deste esses presentes em tão grande número. Se encontrasses vivo o teu hóspede, em terras de Ítaca, ele só se despediria depois de te corresponder generosamente com suas dádivas e uma boa hospitalidade»⁽²¹⁾.

Encontra-se também no início da *Odisseia* a interessante cena no decorrer da qual a deusa Atena aparece a Telémaco sob os traços de Mentor, um chefe Tápio. Como ela se preparasse para partir, o jovem seguiu o costume usual: «Oferecer-te-ei, para regressares ao teu navio com a alma cheia de alegria, algum presente de valor, algum belo tesouro que te fique de mim, como deve dar-se entre hóspedes que se estimam»⁽²²⁾. Isso criava uma situação muito delicada para a deusa. Não se podia recusar a oferta de um presente, mas ela não poderia aceitá-lo sob a sua falsa aparência humana. (Enquanto deuses, não só as divindades aceitavam as oferendas dos mortais, como as esperavam e exigiam.) Sendo a mais astuciosa dos deuses, Atena encontrou sem hesitar a solução perfeita. «Não me detenhas! Anseio por partir. A prenda que teu coração te incita a ofereceres-me, virei buscá-la ao regressar, quando puder levá-la para casa; escolhe então uma particularmente bonita, que te valha em troca uma outra tão valiosa»⁽²³⁾.

Telémaco não tinha feito nenhuma alusão à contra-dádiva. Todavia, «Mentor» e ele compreenderam-se perfeitamente: a

⁽²¹⁾ *Odisseia*, XXIV, 274-285.

⁽²²⁾ Acerca da amizade e da hospitalidade, cf. o Capítulo IV.

⁽²³⁾ *Odisseia*, I, 311-318.

prenda dada em troca não era menos esperada que a da partida. Tal era nesta sociedade a dádiva de presentes. Não era necessário que a dívida fosse paga de imediato, e esse pagamento podia tomar muitas formas. Mas, normalmente, tinha sempre lugar. «Numa sociedade regida pelo respeito pelo passado, o presente tradicional está, com efeito, muito próximo de uma obrigação»⁽²⁴⁾. Nenhum pormenor da vida dos heróis recebe na *Íliada* e na *Odisseia* tanta atenção como a troca de presentes, sendo sempre feita referência à adequação, à conveniência, à compensação. «Mas nesse momento Zeus, filho de Crono, arrebatou também a Glauco a sua razão, pois que ao trocar as suas armas com Diomedes, o filho de Tideu, lhe deu ouro em troca de bronze — o valor de cem bois pelo de nove»⁽²⁵⁾. O comentário que o poeta acrescenta, coisa tão rara no seu caso, traduz a enormidade do erro de juízo de Glauco.

Não havia, por assim dizer, situação a que o sistema de dádivas se não pudesse aplicar. Mais precisamente, o termo «dádiva» cobria toda a gama das acções e transacções que mais tarde viriam a diferenciar-se e a adquirir uma designação própria. Compreendia o pagamento por serviços prestados, desejados ou gozados antecipadamente; e o que designaríamos pelo nome de honorários, remunerações, prémios e, por vezes, suborno. O material de expressões formulares abundava em referências deste género, como nos versos em que Telémaco e, por duas vezes, Penélope comentam a interpretação favorável que um estrangeiro dá a um sinal dos deuses: «Ah! possam as tuas palavras cumprir-se, hóspede meu! Logo encontrarias em mim uma amizade tão diligente e dádivas tão numerosas que qualquer um, ao ver-te, não deixaria de felicitar-te»⁽²⁶⁾.

Mas podia tratar-se também de impostos e outras rendas devidos aos senhores e aos reis, de indemnizações com um matiz de penalidade (o presente de Agamémnon a Aquiles) e mesmo de simples empréstimos — ainda aí, a palavra homérica é sempre «dádiva». Para se justificar de ter emprestado um barco a Telémaco, para se dirigir a Pilo e Esparta à procura de notícias de Ulisses, um jovem nobre de Ítaca dá esta explicação: «Que fazer quando alguém da vossa condição vem dirigir-se a vós numa tal

⁽²⁴⁾ Marc Bloch, em *The Cambridge Economic History*, organizada por I. H. Clapham e Eileen Power, vol. 1 (Cambridge University Press, 1941), p. 262. Bloch discute o mundo germânico primitivo descrito por Tácito.

⁽²⁵⁾ *Íliada*, VI, 234-236.

⁽²⁶⁾ *Odisseia*, XV, 536-538; XVII, 163-165; XIX, 309-311.

angústia?... Seria difícil recusar a dádiva»⁽²⁷⁾. Ainda num outro tipo de pagamento de um serviço verifica-se o ritualismo exigido para todo o acontecimento importante. Fala-se bastante na *Odisseia* de «presentes para fazer a corte», e o feliz pretendente, que nos recorda nada menos do que aquele que mais oferece numa venda em hasta pública, recebia de volta a sua contra-dádiva sob a forma do dote que, normalmente, acompanhava a noiva. O conjunto daquilo a que chamamos relações internacionais e diplomacia, nas suas manifestações pacíficas, era regido pela troca de presentes. E, mesmo em tempo de guerra, essas ocasiões não deixavam de se apresentar, como entre Diómedes e Glauco, por exemplo, ou entre Ajax e Heitor, quando os heróis dos dois campos adversos se detiveram, ali mesmo no campo de batalha, sob os olhares aprovadores dos outros heróis, e trocaram as suas armaduras.

Na *Odisseia*, o comércio diferia das múltiplas formas de troca de presentes, na medida em que a troca de bens constituía um fim em si. No comércio, os objectos mudavam de mãos porque cada um tinha necessidade do que o outro possuía e não, ou somente de maneira acessória, para compensar um serviço prestado, selar uma aliança ou firmar uma amizade. A necessidade de um objecto determinado era a finalidade da transacção; se ela podia ser satisfeita por outros meios, o comércio deixava de ser necessário. Nós diríamos, em linguagem moderna, que só as importações eram o móbil do comércio, jamais as exportações. A exportação nunca constituiu uma necessidade em si, apenas contava a necessidade de ter os bens que permitissem fazer a contra-dádiva, quando fosse inevitável recorrer a uma importação.

Laertes tinha comprado Euricleia «com (alguns de) os seus bens... e tinha pago por ela vinte bois»⁽²⁸⁾. O gado era a unidade de medida do valor dos bens; neste aspecto, fazia as vezes do dinheiro, embora nem ele nem qualquer outra coisa preenchesse as funções que ele viria a ter mais tarde. Sobretudo não havia nenhum meio de circulação que se assemelhasse à moeda, cuja única função era tornar a compra e a venda possíveis pela circulação de mão em mão. Quase qualquer objecto de uso servia para esta função, e vale a pena notar que a unidade de valor, o gado, não desempenhava, ela própria, a função de meio de troca. Laertes tinha comprado Euricleia por objectos não espe-

⁽²⁷⁾ *Ibid.*, IV, 649-651.

⁽²⁸⁾ *Ibid.*, I, 430-431.

cificados com o valor de vinte bois; nunca teria trocado os bois por uma escrava.

Uma unidade de medida convencional mais não é que uma linguagem artificial, um símbolo como são em álgebra x , y e z . Em si mesma, esta medida não pode determinar a quanto de ferro ou de vinho equivale uma vaca. No mundo de Adam Smith, esta determinação fazia-se através do mercado da oferta e da procura, mecanismo completamente desconhecido em Tróia ou em Ítaca. Por detrás do mercado esconde-se o móbil do lucro; ora, se havia algum tabu nas trocas homéricas, era certamente o lucro na troca. O princípio imutável tanto no comércio como em qualquer outra relação mútua era a igualdade, a mútua vantagem. O ganho realizado a expensas de outrem relevava de um outro domínio, da guerra e da pilhagem, onde era alcançada por actos de bravura (ou por ameaças) e não pela especulação e pelo regateio.

As consequências de uma taxa de troca fixada pelo costume e convencional parecem inevitáveis. Quer dizer que não existia autoridade institucional capaz de decretar uma escala de valores: tanto de x por tanto de y . Mais exactamente, a prática efectiva de trocas durante um longo período de tempo tinha fixado as proporções, e elas eram geralmente conhecidas e respeitadas. Mesmo na repartição do saque, que a autoridade central, o chefe do *oikos*, o rei ou o comandante-em-chefe, dirigia, era-se evidentemente obrigado a respeitar as normas geralmente consideradas como equitativas. O facto de ninguém poder puni-lo por ter desprezado o costume, como no conflito que opõe Agamémnon a Aquiles, é irrelevante para esta questão. Com efeito, que uma tal atitude tenha bastado para fornecer o seu tema à *Iliada* é suficiente para mostrar como a violação da regra podia ser perigosa. Nesse universo, o costume era tão vinculativo para o indivíduo como as normas jurídicas mais severas da época posterior. E aquele que participava numa troca, acrescentemo-lo, tinha vantagem sobre o que passivamente tomava parte numa distribuição do produto do saque. Podia sempre recusar levar a transacção a seu termo quando as regras não eram respeitadas ou, muito simplesmente, quando julgava que não o eram.

Não queremos dizer que alguém jamais tirasse deliberadamente proveito de uma troca. Mas esse caso excepcional é bem menos significativo do que o fenómeno essencial: a ética do mundo de Ulisses interditava estritamente a prática do comércio como mister. O critério do que era ou não aceitável, não residia no acto de troca, mas no estatuto do comerciante e na sua maneira de realizar a transacção. A necessidade de metal era tão importante que até um rei poderia ir procurá-lo sem se desonrar. Quando

Atena apareceu a Telémaco sob o aspecto de Mentor, o chefe Tábio, diz transportar ferro para Temesa, para o trocar por cobre⁽²⁹⁾. Isso não oferecia quaisquer dificuldades, e a sua visita termina com um diálogo acerca dos presentes preciosos que selam os laços de hospitalidade.

Um estrangeiro, ao desembarcar do seu navio, nem sempre era tão bem acolhido ou estava ao abrigo de suspeitas. Poderia tratar-se de Ulisses diante de Ísmaros ou de Aquiles: «Doze cidades devastei com meus navios e, por terra, conto onze tomadas ainda por mim na fértil Tróia. E a cada uma arrebatei um amplo e precioso tesouro»⁽³⁰⁾. Não é de admirar que alguns Gregos se tenham eventualmente oposto a Homero enquanto educador da Hélade. Glorificação da pirataria, condenação do roubo (apropriação de bens em segredo), mas encorajamento da rapina (captura de bens e pessoas à força) — na verdade, parecia ser um mundo de valores morais muito ambíguos. «Furtar bens», protesta Platão é ignóbil; apoderar-se deles pela força, é uma acção impudente; nenhum de entre os filhos de Zeus amou a fraude ou a violência nem praticou nenhuma delas. Que ninguém, portanto, se deixe persuadir nestas questões pelos poetas e outros fazedores de fábulas»⁽³¹⁾.

Todavia, o código moral obedecia a uma norma e não lhe faltava coerência, tomando a sua plena significação a partir de certas premissas. As diferenças que ele estabelecia repousavam numa estrutura social específica, com noções bem precisas a respeito da maneira conveniente de um homem se conduzir perante outro no que respeita à propriedade. À sua chegada junto dos Feaces, mas antes de ter revelado a sua identidade e contado as suas deambulações, Ulisses é recebido pelo rei Alcínoo. Terminado o banquete, os jovens nobres defrontam-se num concurso de atletismo. Algum tempo depois, o filho do rei, Laódamas, aproxima-se de Ulisses para convidá-lo a participar nele.

«É a tua vez agora, estrangeiro e pai, se acaso a tua destreza pende para algum destes jogos: deves conhecê-los bem! Porque não há nesta vida maior glória que a que conferem as pernas e os braços.»

⁽²⁹⁾ Nem Tafos nem Temesa vieram a ser identificados como nomes de lugar, e as diversas tentativas, votadas ao fracasso, para as fazer coincidir com uma ou outra região mineira, mais não fazem que ilustrar uma vez mais a inutilidade de uma «historicização» dos poemas de Homero.

⁽³⁰⁾ *Iliada*, IX, 328-331.

⁽³¹⁾ *As Leis*, 941 B.

Ulisses pede que o dispensem; invoca o pesado fardo da sua sina. Um outro jovem aristocrata interpõe-se então. «Ah! não! Não vejo em ti, estrangeiro, um conhecedor de jogos, como os há em grande número entre nós, mas antes aquele que viaja num navio, com muitos remadores, é o senhor de marinheiros que fazem comércio, vigia a carga e se encarrega das mercadorias e dos cobiçados lucros.»⁽³²⁾

O insulto era intolerável em quaisquer circunstâncias, mas para o auditório de Homero devia significar, quando dirigido a Ulisses, uma farpa ainda mais acerada. Havia, no carácter heróico de Ulisses, uma certa ambiguidade, precisamente por causa da sua mais famosa qualidade, a sua astúcia. A sua ascendência comportava mesmo um ponto fraco: o avô materno, o belo Autólico, «distiguia-se entre os homens na arte de furtar e fazer perjúrios, pois Hermes assim o tinha dotado»⁽³³⁾. Mais tarde, as hesitações de muitos Gregos transformaram-se em desprezo e condenação abertos. «Ele tem sempre na boca, sei-o, a mentira e a fraude», diz Filocteto na peça de Sófocles⁽³⁴⁾. O que salvava o Ulisses de Homero é que ele usava a sua manha na prossecução de objectivos heróicos; assim Hermes, o deus das fraudes e acções clandestinas, pode tê-lo dotado de um poder mágico capaz de o preservar dos encantamentos de Circe, mas foi Atena quem se erigiu em sua protectora e o inspirou nos seus feitos heróicos. Ao insulto entre os Feaces, responde primeiramente com palavras indignadas, mas Ulisses, entre todos os homens, não podia provar o seu valor por simples palavras. Terminada a sua réplica, levanta-se de um pulo, apanha um peso maior que o que qualquer dos jovens tinha lançado e, sem mesmo tirar a roupa, lança-o além da melhor marca deles.

Pode ter havido homens, no pequeno número dos que nada conheciam dos concursos atléticos e que viviam como que nos interstícios da sociedade, que viajavam em navios de numerosos remos para fazer comércio. Contudo, não se encontra nem na *Iliada* nem na *Odisseia* uma única palavra que seja de facto um sinónimo de «mercador». No fim de contas, o aprovisionamento do mundo grego, com tudo o que lhe vinha do exterior por meios pacíficos, encontrava-se nas mãos de não-gregos, particularmente dos Fenícios. Estes eram realmente um povo de comerciantes, navegando de um extremo ao outro do mundo conhecido, transportando escravos, metal, jóias e belos tecidos. Se agiam por amor

⁽³²⁾ *Odisseia*, VIII, 145-164.

⁽³³⁾ *Ibid.*, XIX, 395-397.

⁽³⁴⁾ *Filocteto*, 407-408.

do lucro — «famosos pelos navios, e homens ávidos»⁽³⁵⁾ —, isso era irrelevante para os Gregos, participantes passivos da operação.

A necessidade de metal ou qualquer outra respeitava ao *oikos* e não era uma questão individual. A aquisição destas riquezas, pelo negócio ou pela pilhagem, era portanto uma empresa doméstica, dirigida pelo chefe da família. Ou então podia ter lugar a uma escala mais vasta, associando várias famílias que cooperavam umas com as outras. No seio do *oikos*, a situação era inteiramente diferente. O comércio no interior da casa era por definição impossível: o *oikos* formava um bloco uno e indivisível. Como um largo sector da população estava integrado nas grandes famílias, encontrava-se afastada toda a possibilidade de comércio exterior ou interior. Os *thetas*, por sua vez, estavam absolutamente excluídos do circuito comercial, pois, nada possuindo, nada tinham para trocar.

Restam os não-aristocratas, possuidores de um magro rebanho e pequenos cultivadores. Nas suas casas, a penúria era crónica, por vezes total, em caso de más colheitas ou de calamidades entre os rebanhos, outras vezes parcial, por causa de um desequilíbrio na produção agrícola. As suas dificuldades não constituem o tema da poesia heróica e nem a *Iliada* nem a *Odisseia* nos informam a este respeito. Pode todavia concluir-se que algumas das dificuldades eram aliviadas pela troca, que efectuavam essencialmente entre si, sem a mediação de um mercado ou de uma feira, totalmente desconhecidos neste mundo. Permutavam os bens de primeira necessidade, as matérias-primas, sem dúvida nenhuma segundo os mesmos princípios de equivalência, respeitando as tabelas fixadas pelo costume e sem lucro.

Pastores e camponeses, inclusive os *thetas*, podiam sempre apelar para um outro recurso. Podiam trabalhar. Como no caso do comércio, o juízo moral que a sociedade fazia do trabalho não se dirigia ao próprio acto mas à pessoa e às circunstâncias. De regresso a Ítaca, Ulisses, ainda disfarçado de mendigo, desafia Eurímaco, em resposta à irónica oferta de emprego do pretendente, a com ele competir a lavrar — exactamente como, sob a sua verdadeira identidade, se ufanava da sua superioridade no arco ou no lançamento do peso. Mas Ulisses não tinha necessidade de lavrar para viver. Na realidade, embora soubesse lavrar, guardar os rebanhos e construir uma jangada, é evidente que só raramente efectuava algum trabalho no seu domínio, a não ser como desporto. Era essa a grande linha de demarcação entre os que eram

⁽³⁵⁾ *Odisseia*, XV, 415-416.

constrangidos ao trabalho e os que o não eram. Entre os primeiros, os homens que possuíam um talento invulgar, os aedos, os que trabalhavam os metais e tinham outras actividades do mesmo tipo, constituíam a elite. O critério era sobretudo o seguinte: «A condição do homem livre, é que ele não vive sob a coacção de outrem»⁽³⁶⁾. Por consequência havia um claro corte entre, de uma parte, aqueles que embora trabalhando permaneciam mais ou menos senhores de si, pastores e camponeses independentes, e, de outra parte, os *thetas* e os escravos que trabalhavam ao serviço de outrem e cujos meios de subsistência não podiam controlar. Os escravos, pelo menos, eram quase sempre vítimas da má sorte. Neste sentido, o *thes* era ainda mais desafortunado: era voluntariamente que submetia o controlo do seu próprio trabalho a um contrato e, portanto, a sua própria liberdade.

Muito desta psicologia do trabalho, dividida entre a admiração pelo talento e a destreza no ofício e o desprezo do trabalhador, concebido como ser fundamental e irremediavelmente inferior, encontra o seu símbolo no Olimpo. Tendo humanizado os deuses, o aedo era suficientemente coerente para incluir o trabalho entre as ocupações celestes. Mas isso implicava uma certa dificuldade. Zeus, o galanteador infatigável, Apolo, o arqueiro que também era músico, Ares, o deus da guerra — incarnavam todos atributos e actividades nobres, fáceis de representar à imagem do homem. Mas como podia o artesão, que construía os palácios dos aristocratas, fabricava as suas armas, a sua baixela e as suas jóias, ser posto em pé de igualdade com eles, sem macular a hierarquia de valores e de estatuto em que assentava a sociedade? Só um deus podia fazer gládios para os deuses, mas era ainda necessário que ele fosse, de uma maneira ou de outra, um ser diferente das outras divindades.

A dificuldade foi habilmente contornada, e muito habilmente até. O artesão divino era Hefesto, filho de Hera. A sua habilidade era verdadeiramente fabulosa, e nunca o poeta se cansou de insistir na sua forja, nas suas obras-primas, ele que nunca canta o ferreiro de Ítaca. Tal era o aspecto positivo desta ambivalência. O outro aspecto era o seguinte: de todos os deuses, apenas Hefesto era «um monstro enorme e coxo» com «um pescoço possante e um peito cabeludo»⁽³⁷⁾. Hefesto tinha nascido coxo e revelava em toda a sua pessoa os estigmas do seu opróbrio. Os outros deuses teriam sido, por consequência, menos que humanos se Hefesto

⁽³⁶⁾ Aristóteles, *Retórica*, I, 9, 1367 a 32. A citação refere-se precisamente ao trabalho.

⁽³⁷⁾ *Iliada*, XVIII, 410-415.

não tivesse sido para eles uma fonte inesgotável de humor. Certa vez, quando Zeus e Hera tiveram uma terrível discussão, o deus coxo tentou desempenhar o papel de mediador, enchendo os copos de néctar para toda a assembleia. «E subitamente um riso inextinguível rebentou entre os bem-aventurados deuses, à vista de Hefesto afadigando-se pela sala!»⁽³⁸⁾ Assim, o tecido social do mundo de Ulisses ficava salvo.

Na realidade, a imagem especular no Olimpo era ainda mais subtil. Pela arte e destreza técnicas, Atena era frequentemente ligada a Hefesto, como na passagem em que é feita uma comparação com um ourives, «um artista hábil, instruído por Hefesto e Palas Atena em todas as espécies de ofício (*techné*)»⁽³⁹⁾. Mas, na pessoa de Atena, justamente preferida de seu pai entre todas as divindades, nada havia de disforme nem que de algum modo pudesse prestar-se ao riso. Era desnecessário desculpar a destreza de Atena com as mãos, porque no que respeita ao trabalho, as normas não eram exactamente as mesmas para as mulheres. Elas não participavam no modo de vida heróico: os actos de bravura, as competições desportivas, a orientação dos diversos tipos de actividades organizadas eram-lhes denegados e, contudo, as mulheres trabalhavam, qualquer que fosse a sua categoria social. Ajudada pelas suas servas, Nausícaa, a filha do rei dos Feaces, fazia a barrela familiar. A rainha Penélope encontrava na sua tapeçaria o subterfúgio que lhe permitia afastar os pretendentes. Todavia, o facto do seu estratagema, que consistia em desfazer de noite o que tinha tecido de dia, se repetir durante três anos inteiros sem ser descoberto, até que uma das servas denuncia o segredo, sugere que o seu trabalho não era absolutamente indispensável. As mulheres da aristocracia, como os seus maridos, possuíam capacidades para toda a espécie de trabalhos, e aplicavam-na frequentemente, embora a sua verdadeira função fosse administrar. A casa era o seu domínio, a cozinha, a barrela, a limpeza e a tecelagem das roupas. Para elas, a linha de demarcação tinha antes a ver com o grau em que executavam as tarefas domésticas e passava entre as que as circunstâncias constrangiam a cozinhar e a costurar sem descanso e as que fiscalizavam o trabalho, apenas trabalhando como passatempo.

⁽³⁸⁾ *Ibid.*, I, 599-600.

⁽³⁹⁾ *Odisseia*, VI, 232-234.

4. DOMÍNIO, FAMÍLIA E COMUNIDADE

O herói constitui o assunto da poesia épica. O herói é um homem que tem a sua maneira própria de agir: pela sua coragem é bravura prossegue objectivos bem determinados. O quadro social constitui apenas a cena em que o herói se movimenta. Todo o leitor da *Iliada* ficará impressionado com o carácter da luta. Dezenas de milhares de soldados enfrentam-se, mas o poeta apenas tem olhos para Ajax ou Aquiles, Heitor ou Eneias. Esse artifício literário, em si próprio, é corrente: raro é o artista que possui inteligência e génio bastantes para recriar massas de combatentes. Além disso, do ponto de vista histórico, nada se opõe a que um combate individual entre campeões, como Aquiles e Heitor, ou como aquele, mais interessante ainda, entre Ajax e Heitor, termine em igualdade de circunstâncias e numa troca de presentes. A inverosimilhança aparece na imagem de conjunto da batalha. A confusão é aí indescritível. Ninguém comanda ou dá ordens. Entra-se e sai-se da batalha a seu bel-prazer; cada qual escolhe o seu adversário; agrupam-se e reagrupam-se por razões puramente pessoais. E esta desorganização, diferentemente dos movimentos caóticos de um romance de guerra como *The Red Badge of Courage*, não encontra a sua origem na falência do plano de batalha previsto; antes traduz o profundo desinteresse do poeta por tudo aquilo que não respeita aos seus heróis enquanto indivíduos. Forçado a considerar o exército como um todo para situar a acção num quadro suficientemente realista, volta logo que possível às personagens centrais. Para Stephen Crane, a desordem constituía, como tal, um elemento muito importante da narrativa; para Homero, trata-se apenas de uma condição inevitável da poesia heróica. Fora do campo de batalha aparecem centenas de pequenos pormenores absolutamente irrelevantes quer para a narrativa quer para a acção dos heróis. O enforcamento das doze jovens escri-

vas, o carregamento de ferro de Mentos, a perseguição de Euricleia por Laertes, a visita de Telémaco ao armazém — todos estes episódios díspares são demasiado fragmentários para terem interesse enquanto cenas independentes; por outro lado, nada trazem à progressão da narrativa. Todavia, o poeta introduz-os brevemente a todo o momento, em algumas frases ou linhas, mas com a maior habilidade e atenção. Tanto a arte da narrativa como o seu poder de convencimento são em grande parte devidos a estes incidentes. Sublinham ou explicitam a conduta das personagens, dão cor às acções e recordam constantemente ao auditório a veracidade da narração. Para nós estes episódios apresentam hoje um interesse suplementar: facilitam-nos o acesso a uma organização social complexa e ao seu sistema de valores.

É sem dúvida a sua condição que, na acção do herói, constituía o factor determinante; e, em primeiro lugar, o seu estatuto social. A obra de um homem e a apreciação dos seus talentos, o que devia ou não fazer para adquirir bens e dispor deles, no interior ou fora do *oikos*, tudo isso dependia do estatuto. Era um mundo regido por normas e valores múltiplos, por direitos e interdições diversos. No que respeita ao trabalho e à riqueza, pelo menos, a ligação de um indivíduo a determinado grupo social, mais do que os seus talentos, aspirações ou iniciativas pessoais, constituía sempre o elemento decisivo. Os principais heróis eram indivíduos, e não simples robots. Contudo, no conjunto da sua conduta, e não somente no domínio económico, os limites implícitos para a iniciativa pessoal e a manifestação do desvio eram extremamente estreitos: para os nobres, a margem de variação residia exclusivamente na força e na coragem maiores ou menores, na extensão da sua ambição, no seu sentido mais ou menos desenvolvido das conveniências e das normas. Havia também diferenças de carácter: Ulisses era de uma astúcia excepcional, Aquiles de uma sensibilidade excessiva, mas todos eles suscitavam alguma perplexidade.

O caso de Agamémnon ilustra bem o alcance do estatuto. Chamam-lhe amiúde o «mais nobre dos heróis de Tróia», e isso sem ironia alguma, ainda que em nada seja o mais heróico, nem nas suas virtudes nem nos seus feitos. Não deve a sua posição à frente das forças invasoras ao seu mérito pessoal, mas à sua posição de poder, enquanto chefe capaz de fornecer o maior contingente: cem navios. O seu estatuto valeu-lhe o comando, e portanto o direito de partilhar o saque e de fixar os prémios de honra. É ainda por causa da sua condição que Aquiles, ferido no seu amor-próprio, apenas passivamente pode exprimir o seu furor, com um prolongado amuo, ainda que o seu valor faça dele o chefe reconhecido.

Consideremos, pois, Telémaco; certamente era ainda um adolescente. Contudo, nas palavras de Atenas há uma ponta evidente de irritação: «Não devias continuar com esses modos pessoais, pois já não tens idade para isso» ⁽¹⁾. A maturidade não era unicamente uma questão de idade; com efeito, esperava-se que um jovem de vinte anos, se de boas famílias e condição elevada, crescesse mais depressa e melhor e devia fazer face mais cedo aos acontecimentos que requeriam um comportamento de adulto.

Se Atena espicaça Telémaco, é porque a situação criada pelos pretendentes se tinha tornado crítica. A deusa cita Orestes como exemplo: «Não ouviste já a fama que de entre todos os humanos teve o ilustre Orestes no dia em que matou esse astuto Egisto, assassino de seu pai» ⁽²⁾. Os pretendentes de Penélope não tinham cometido assassinio, nem ameaçavam cometê-lo (em seguida tentarão, sem sucesso, armar uma emboscada a Telémaco para assassiná-lo). Todavia, fora dos princípios heróicos de honra e glória, Orestes era um modelo adequado para o filho de Ulisses. Ambos se encontravam confrontados com análogos deveres de origem familiar, um devendo vingar a morte do seu pai, o outro devendo preservar o *oikos* paterno.

Orestes e Egisto, Telémaco e os cento e oito pretendentes eram todos nobres. Entretanto, no seio desta classe social existia um outro tipo de relações e de fidelidade de grupo: os vínculos familiares. É necessário não esquecer que Agamémnon justificava o seu direito de comandar os exércitos gregos pelo facto de o seu irmão Menelau representar a parte ofendida. Por ocasião de actos criminosos, era a família e não a classe social ou a comunidade como todo que era encarregada de fazer respeitar as normas de conduta e de punir toda a infracção.

Historicamente, existe uma relação inversa entre a extensão da noção de crime, concebido como um delito público, e a autoridade do grupo de parentesco. Conhecem-se numerosas sociedades primitivas em que é impossível encontrar a mínima autoridade

⁽¹⁾ *Odisseia*, I, 296-297.

⁽²⁾ Quando se trata de Orestes na *Odisseia*, jamais se diz explicitamente que ele teria igualmente morto a mãe, Clitemnestra. Tal é, contudo, o tema central da tragédia de Orestes no drama grego. Seja qual for a maneira como se explique o silêncio de Homero, esta diferença, assim como os pormenores manifestamente contemporâneos das tragédias principalmente as cenas no palácio, revela uma vez mais que há mais a perder do que a ganhar em utilizar, no estudo do mundo de Ulisses, informações tiradas da interpretação pós-homérica dos velhos mitos. Quanto aos poetas e dramaturgos posteriores reelaboraram esses materiais livremente e sem quaisquer preocupações de carácter histórico.

«pública» para punir um criminoso. Ou a vingança é exercida pela vítima e pelos seus próximos ou é nula. Quase se poderia descrever o desenvolvimento da ideia de crime e de lei criminal como a história do enfraquecimento da onnipotência familiar dos primeiros tempos. Este processo de debilitamento não tinha ainda avançado muito no tempo de Orestes e de Telémaco, nem teve início nos lugares que o homem ocidental moderno, com as suas tradições éticas peculiares, teria certamente escolhido. Para reter o caso mais óbvio, o homicídio continuou a ser, em grande medida, privado. Mesmo que a consciência colectiva pudesse ter desejado uma punição, fora da família ela não dispunha de nenhum meio de aplicá-la. Os parentes, pela sua parte, não estabeleciam distinção entre os homicídios justificados e os que o não eram. A carnificina dos pretendentes por Ulisses levou os respectivos pais e parentes a pegar em armas porque, diz o pai de Antínoo, «até no futuro se falará da nossa vergonha se os nossos irmãos e filhos não forem por nós vingados»⁽³⁾. Se Atena, não tivesse intervindo para fechar o poema, tal como o tinha feito começar, nenhuma força humana teria podido impedir em Ítaca ainda mais efusões de sangue.

Ao longo de toda a sua história, a profundidade do apego dos Gregos aos vínculos familiares afirma-se na sua paixão pelas genealogias. E esse aspecto nunca chegou a mudar radicalmente. Contudo, o vocabulário familiar modificou-se no sentido de um estreitamento do círculo do parentesco. Para citar um exemplo bem preciso, Homero emprega um termo especial, *enatèr*, para designar a mulher do irmão do marido, palavra essa que em breve desaparecia do vocabulário usual. A razão disso é simples. Numa casa como a de Príamo, havia muitas mulheres cuja relação recíproca era de mulher do irmão do marido. Quando desapareceu este tipo de grande família, as filhas partiram para casa dos maridos e os filhos se estabeleceram em suas próprias casas, mesmo em vida do pai, a categoria precisa de *enatèr* tornou-se muito limitada. O termo mais comum *kèdestès* foi então suficiente para designar todo o parentesco por aliança.

A vida material e psicológica de um homem era determinada pela coexistência de três grupos distintos mas que em parte se sobrepunham: a classe, a parentela e o *oikos*. As exigências de cada grupo não coincidiam sempre; quando se opunham abertamente, eram inevitáveis as tensões e desequilíbrios. Então, intervinha um quarto grupo. Quando Atena insuflou um pouco de ener-

⁽³⁾ *Odisseia*, XXIV, 433-435.

gia em Telémaco, este último, a seu conselho, convoca em assembleia os habitantes de Ítaca. O primeiro orador, um velho nobre chamado Aegípcio, pergunta quem tinha convocado a assembleia e a que propósito. Em resposta, Telémaco retoma em parte a fórmula da pergunta, dizendo: «De que o exército esteja de volta (quer dizer Ulisses e os seus homens) não tenho notícias, nem é sobre uma questão pública que eu quero aqui discorrer ou falar». Depois acrescenta: «Mas de uma questão pessoal, pois uma dupla infelicidade caiu sobre a minha casa»⁽⁴⁾.

Estas duas desgraças eram a prolongada ausência de Ulisses e a recusa dos pretendentes em se irem embora. O problema dos pretendentes apenas dizia respeito a Telémaco, mas o velho Aegípcio pensava que era público o motivo da reunião, e a existência dessa noção, só por si, é significativa. A assembleia (*ágora*)⁽⁵⁾ era desconhecida entre os Cíclopes; e esta ignorância constituía o segundo elemento considerado por Ulisses como um indício do seu estado pouco evoluído (sendo a ausência de *themis* o terceiro)⁽⁶⁾. Uma assembleia não é uma instituição simples. Necessita, como pré-condição, de uma comunidade relativamente estabelecida e estável, formada por numerosas casas e grupos de parentesco; por outras palavras, a imposição de uma superestrutura territorial aos vínculos de parentesco. Isso significa que as diversas casas e grupos familiares mais vastos tinham substituído à coexistência física a uma relativa distância, uma espécie de vida em comum, uma comunidade, renunciando assim parcialmente à sua autonomia. Nesta nova e mais complexa estrutura da sociedade, uma questão privada era da estrita alçada da autoridade do *oikos* ou do grupo de parentesco, e uma questão pública aquela cuja decisão competia aos representantes de todos os grupos após consulta uns dos outros.

Não é possível descrever nem o início nem os primeiros tempos da comunidade grega. Os Gregos que migraram originariamente para as regiões do Mediterrâneo oriental não eram caçadores primitivos. Eram pastores que, pelo que os sinais parecem dizer, também conhecem a arte da agricultura. Aparentemente pos-

⁽⁴⁾ *Ibidem*, II, 42-46.

⁽⁵⁾ «Assembleia» é o primitivo sentido de *ágora* e designa simultaneamente o local de reunião e a própria reunião. O sentido de praça do mercado, ao qual é comumente associada hoje, apareceu mais tarde. Não se encontra vestígio dele em Homero.

⁽⁶⁾ O termo *themis* é intraduzível. Dom dos deuses e signo de vida civilizada, significa por vezes o costume justo, as regras de procedimento, a ordem social e outras vezes, simplesmente, a vontade dos deuses (revelado por exemplo por um águere), quase sem implicar a ideia de justiça.

sufiam uma organização tribal, modificada por disposições ocasionais quando se deslocavam. Mas o mundo onde penetraram era bastante mais complexo, sobretudo nos seus contornos, no Egipto e no Próximo-Oriente, onde se verificava já uma longa experiência de uma vasta organização territorial. Durante o milénio que precedeu a época de Ulisses, a história da organização política e social foi relativamente complicada. Não foi um milénio estático; e a evolução não se fez em linha recta nem numa só direcção, progressiva ou regressiva. Foram séculos preenchidos por violentas perturbações e catástrofes, que deixaram claras marcas, embora de difícil interpretação, nos registos arqueológicos. Quando estas perturbações eram suficientemente poderosas, destruíam as instituições ao mesmo tempo que as muralhas e as vidas humanas.

Ainda muito ligada à organização familiar e de parentesco, a Ítaca de Ulisses constituía menos claramente uma comunidade cívica, em comparação com muitos centros civilizados de períodos anteriores. Somos levados a concluir que a destruição largamente atestada na Grécia cerca de 1200-1100 a.C. (e que também se estendeu a outros sectores do Mediterrâneo oriental), fosse ela causada pela invasão dos Dórios referida pela tradição ou por qualquer outra força, varreu grande parte da estrutura política existentes, substituindo-a pelo princípio do parentesco. Todavia, deve ser ainda considerado um outro ponto: o lento reaparecimento da comunidade não constituía um fenómeno novo para os heróis dos poemas, e a *ágora*, a *themis*, a distinção entre questões públicas e questões privadas eram noções bem estabelecidas no seu espírito. Reunidos, os habitantes de Ítaca podem estar intrigados com certos aspectos do apelo de Telémaco; mas não se vê entre eles nenhum sinal de embaraço ou de hesitação quanto à maneira de dirigir uma assembleia.

As regras eram bastante simples. A assembleia era em geral convocada pelo rei, segundo a sua vontade, sem aviso prévio. Quando os homens estavam fora em campanha, a assembleia podia ter lugar no campo de batalha para discutir problemas relativos à guerra⁽⁷⁾. Nem em tempo de paz nem em tempo de guerra eram fixadas as datas de reunião ou o número de sessões. Na ausência de Ulisses, durante mais de vinte anos, Ítaca nunca se reuniu em assembleia apesar de outros terem aparentemente o poder de a convocar, tivessem-no querido, como sucede a Aquiles convocar em assembleia os Aqueus, no campo de batalha, se bem que o comando pertencesse a Agamémnon e não a ele. Em Ítaca, a ques-

(7) No fim do século III a.C., uma reunião das tropas da Liga Etólica funcionava como assembleia regular da Liga.

tão que Aegípcio punha não implicava reserva alguma quanto à validade de uma assembleia convocada por Telémaco, mas apenas curiosidade por saber quem tinha rompido um silêncio de vinte anos.

Habitualmente a assembleia reunia-se de madrugada. «Mal tinha aparecido a Aurora de róseos dedos, filha da manhã, o caro filho de Ulisses levantou-se do leito e pôs as suas roupas... E logo ordenou aos arautos de voz clara que convocassem para uma assembleia os Aqueus de longos cabelos. Eles convocaram, e estes logo acorreram.»⁽⁸⁾ O assunto da ordem do dia era o ponto que o responsável da convocação queria que fosse discutido. Aquele que desejava tomar a palavra levantava-se; e durante todo o tempo em que falasse segurava o ceptro, posto nas suas mãos pelo arauto, verdadeira varinha mágica que tornava o orador fisicamente intocável. Queria o costume que o mais velho tomasse a palavra em primeiro lugar. Em seguida era o curso do debate mais do que a idade que determinava a ordem dos oradores. Quando não havia mais oradores, a assembleia era dissolvida.

A assembleia nem votava nem tomava decisões. A sua função era dupla: confrontar os argumentos pró e contra e exprimir ao rei ou ao comandante do campo a opinião predominante. A aclamação representava o único meio de avaliar a opinião, amiúde sob formas pouco disciplinadas, como quando uma intervenção impopular era vaiada. O rei era livre de tomar ou não em conta os sentimentos expressos e de actuar consoante a sua própria opinião. Este aspecto forneceu, de facto, à *Iliada* o seu tema inicial. Um sacerdote veio ao campo dos Aqueus para resgatar a filha cativa, Criseide. Defendeu brevemente a sua causa e «todos os outros Aqueus aprovaram por aclamação que se respeitasse o sacerdote e se aceitasse o esplêndido resgate; mas isso não agradou ao coração de Agamémnon, o filho de Atreu. Brutalmente, mandou-o embora»⁽⁹⁾. Em grande cólera o deus Apolo desce então do Olimpo e durante nove dias faz chover flechas sobre o exército aqueu, «e as piras dos mortos arderam ininterruptamente». Finalmente Hera, tomada de piedade, ordena a Aquiles que convoque uma assembleia. Numa violenta discussão com Aquiles, Agamémnon submete-se a Apolo e aceita libertar a filha do sacerdote, mas toma a decisão unilateral de substituí-la na sua tenda por Briseida, a cativa preferida de Aquiles.

Aquiles toma seis vezes a palavra no decorrer da assembleia, Agamémnon quatro; mas ao longo de todo o debate dirigem-se

(8) *Odisseia*, II, 1-8.

(9) *Iliada*, I, 22-25; 376-379.

sempre directamente um ao outro como dois homens que altercam em privado, na intimidade das suas casas. Uma única vez Agamémnon interrompe o que está a dizer a Aquiles, e volta-se para a assistência para anunciar a decisão de restituir Criseide e fixar o procedimento susceptível de apaziguar o deus. À parte este momento, os adversários dirigem-se apenas um ao outro. Quando Nestor intervém no fim, para os exortar a reconciliarem-se, também se dirige apenas aos dois heróis. Finalmente, «tendo ambos posto fim às suas palavras iradas, dispersaram a assembleia junto dos navios aqueus»⁽¹⁰⁾. Nesta circunstância, contrariamente a outros casos que figuram na *Iliada*, o exército não manifestou nem preferência nem sentimento de qualquer espécie.

Uma reunião deste género, uma instituição tão informal como este tipo de assembleia não poderia ser julgada em termos parlamentares. Um rei ou um comandante-em-chefe não eram obrigados a convocar uma reunião. Contudo, a aristocracia, e até o povo num certo sentido, tinham direito a fazer-se ouvir, sem o que só o rei teria podido fazer uma convocação. Os nobres mais importantes assistiam o rei como um conselho de anciãos mas, uma vez mais, nada obrigava o rei a seguir a sua opinião. Certa vez, por exemplo, o rei Alcínio reúne os chefes e nobres Feaces, informa-os da sua decisão de escoltar Ulisses a Ítaca e conduz o herói a um banquete sem mesmo esperar a reacção e o comentário deles.

Entretanto, a *Iliada* e a *Odisseia* comportam muitas assembleias e discussões, que de modo nenhum eram simples comédia. Do ponto de vista puramente dos direitos formais, o rei tinha o poder de tomar uma decisão só e sem consultar quem quer que fosse. Muitas vezes agia assim. Mas havia a *themis* — o costume, a tradição, os hábitos populares, os usos — quer dizer, seja qual for o nome que lhe demos, o enorme poder do «é assim que se faz (ou não se faz)». O mundo de Ulisses possuía um sentido muito desenvolvido das conveniências e do decoro. Uma única vez, nos dois poemas, um homem do povo, Tersites, ousa tomar a palavra no decurso de uma assembleia, e é imediatamente chamado à ordem por Ulisses. A conduta de Tersites era inconveniente: o povo devia escutar, depois aclamar ou discordar, mas não devia tomar a palavra. Essa era a prerrogativa dos nobres; o seu papel era aconselhar, e o do rei ter ou não em conta os seus conselhos. No decorrer de uma reunião dos anciãos, Nestor diz a Agamémnon: «Cabe-te a ti ainda mais do que aos outros falar e escutar»⁽¹¹⁾.

⁽¹⁰⁾ *Ibid.*, I, 304-305.

⁽¹¹⁾ *Ibid.*, IX, 100.

O rei, se não tinha em conta o sentimento da maioria, estava no seu direito, mas corria um risco. Todo o dirigente deve tomar em consideração a eventualidade de os que estão sujeitos, pela lei ou pela tradição, a obedecer-lhe poderem um belo dia recusar-se a isso, seja pela resistência passiva, seja abertamente pela revolta. Assim, em Homero, a assembleia era para os reis um meio de testar a opinião pública, da mesma maneira que o conselho de anciãos exprimia o sentimento dos nobres.

A ausência de regras formais, a flexibilidade e a maleabilidade caracterizavam em larga medida as instituições políticas da época. Havia regras de responsabilidade e de poder que eram geralmente reconhecidas mas, muitas vezes, entravam em contradição, pelo que surgiam dificuldades. Se o rei podia ignorar a opinião de uma assembleia, por clara e unânime que fosse, é preciso não esquecer que o mundo grego podia muito bem passar sem reis durante dez anos e que isso se verificou em Ítaca durante vinte.

Esta vacatura era possível porque a comunidade, a unidade territorial submetida à autoridade do rei, podia sobrepor-se ao sistema de parentesco doméstico e enfraquecer, pelo menos em parte e sob certos aspectos, a sua proeminência. Isso verificava-se em caso de guerra, especialmente defensiva, pois era uma actividade da comunidade, enquanto as práticas comuns de tempo de paz, as actividades de subsistência, os vínculos sociais, a administração da justiça, o comércio com os deuses e até as relações não-bélicas com o estrangeiro prosseguiram em larga medida, como antes, no quadro do *oikos*, do parentesco e da classe, estreitamente imbricados uns nos outros.

O conceito de parentesco estendia-se a todos os domínios. Até as instituições relativamente novas e extra-familiares da comunidade se organizavam na medida do possível à imagem da casa e da família. O símbolo mais perfeito disso consiste certamente na comparação do rei com o pai (no Olimpo, Zeus tem o título de «pai dos deuses», o que é, efectivamente, no caso de alguns deles mas não de todos). De facto, em muito das suas funções — na assembleia, por exemplo, ou quando da oferta de sacrifícios aos deuses — o rei desempenhava o papel de patriarca. O verbo grego *anassein*, que significa «ser um senhor», «governar», é empregado tanto para o rei (*basileus*) como para o chefe de um *oikos*. E aplica-se igualmente aos deuses; Zeus, por exemplo, «governa (*anassein*) os deuses e os homens»⁽¹²⁾.

Governar, enfim, é ter o poder, seja sobre as coisas e os homens (quer este poder esteja nas mãos de outros homens ou de

⁽¹²⁾ Cf., por exemplo, *Iliada*, II, 669.

alguns deuses), seja conjuntamente sobre os homens e os deuses (no caso de Zeus). Mas as fórmulas aédicas dão por vezes uma indicação bem reveladora. Em cinco casos, o termo *anassein* é qualificado pelo advérbio *iphi*, «pela força», de maneira que o governo do rei (contrariamente ao do senhor da casa) aparece como baseado na força. É necessário não ver aí, em caso algum, uma imputação de tirania, de um poder que se impõe pela violência no mau sentido. Quando Heitor ora para que o filho «possa reinar pela força em Ílion»⁽¹³⁾, não pede aos deuses que dêem à criança as qualidades de um déspota, mas simplesmente que lhe suceda no trono. E quando Agamémnon dá a uma das filhas o nome de Ifianassa, chama-lhe «princesa», exactamente como o nome Ifigénia, «nascida com poder», exprime uma origem real.

Iphi conduz-nos insensivelmente a atenção para os limites da comparação entre o chefe de família e o rei. O critério fundamental reside na sucessão. Os reis, tal como Heitor, tinham pessoalmente interesse em alargar o paralelismo familiar até ao ponto de os filhos lhes sucederem automaticamente no trono como lhes sucediam no *oikos*. «O rei morreu! Viva o rei!» Esta proclamação marca o triunfo final do princípio dinástico na monarquia. Mas nunca no mundo de Ulisses um arauto o pronunciou. A realeza não tinha chegado tão longe, e os outros membros da aristocracia conseguiam muitas vezes impor uma proclamação diferente: «O rei morreu! A luta pelo trono está aberta!» Tal é a fórmula que pode resumir todo o episódio de Ítaca na *Odisseia*. «Reinar pela força» significava, noutros termos, que um rei fraco não era um rei; ou o rei tinha a força para governar ou não governava.

Numa das numerosas réplicas sarcásticas de Telémaco aos pretendentes, o jovem exprime-se de maneira assaz curiosa: «No fim de contas, na nossa Ítaca cercada pelo mar existem muitos outros reis (*basileis*) entre os Aqueus, jovens e velhos, um dos quais pode ser eleito se na verdade o ilustre Ulisses morreu»⁽¹⁴⁾. Esta observação difere das palavras de Nestor, ao chamar a Agamémnon «o mais real», porque neste último caso a comparação reporta-se aos heróis reunidos em Tróia, dos quais muitos têm efectivamente o estatuto de rei. Telémaco, pelo contrário, visa os nobres de Ítaca, dos quais nenhum é rei. Se esta passagem fosse única, poder-se-ia negligenciá-la e ver aí apenas uma primeira tentativa desajeitada de Telémaco (cujo processo de amadurecimento tinha começado nesse mesmo dia) para igualar a astúcia de seu pai. Mas a oscilação entre *basileus*, com o sentido de rei, e *basileus*,

com o sentido de chefe — quer dizer à cabeça duma casa aristocrática com os seus inúmeros servidores —, encontra-se noutras passagens dos poemas homéricos e noutros escritores do período arcaico. Não se trata de uma pobreza de linguagem. Por detrás desta terminologia pode sentir-se todo o peso que a aristocracia exercia para reduzir a realeza ao mínimo. A aristocracia era anterior à realeza lógica, histórica e socialmente. Ao mesmo tempo que reconheciam a monarquia, os nobres desejavam que a prioridade fundamental do seu estatuto fosse perpetuada, propondo-se manter o rei ao nível de um primeiro entre iguais.

O conflito fundamental aparece em toda a sua complexidade no primeiro livro da *Odisseia*. A referência que Telémaco faz à existência em Ítaca de numerosos reis, situa-se na réplica do jovem a uma provocação do pretendente Antínoo «Que Crono (Zeus nunca te faça rei na Ítaca cercada pelo mar, que é teu património pelo nascimento.» Telémaco reconhece tristemente que este desejo e esta predição são provavelmente fundamentados, e contenta-se com pedir que a sua casa, enquanto distinta do reino, lhe seja restituída. «Telémaco», responde um outro pretendente, o muito pérfido Eurímaco, «deixemos nos joelhos dos deuses a escolha daquele que será rei dos Aqueus nesta Ítaca cercada pelo mar. Mas quanto aos teus bens, conserva-os e sê senhor (*anassein*) na tua casa»⁽¹⁵⁾. Que Penélope escolhesse o sucessor de Ulisses como rei e esposo e a paz voltaria a Ítaca; o feliz pretendente tomaria o trono e Telémaco poderia «comendo e bebendo, fruir em paz de todo (o seu) património, enquanto ela cuidaria da casa de um outro»⁽¹⁶⁾. De outro modo, o festim continuaria dia após dia, ao longo desta estranha guerra de usura, até que um dia Telémaco se encontrasse sem nenhum domínio para herdar.

O elemento de força em nada era dissimulado. As duas partes deixavam piedosamente a decisão aos deuses; mas a sabedoria ensinava-lhes que os imortais tomam a sua decisão tendo em conta a força das armas que os mortais manejam. Na vã assembleia que Telémaco convoca no dia seguinte, Leócrito, aberta e abruptamente, lança esta advertência: «Se Ulisses de Ítaca em pessoa voltasse e se, ao encontrar à mesa no seu palácio estes bravos pretendentes, fosse tomado do desejo de limpar a casa, isso poderia não trazer alegria a sua mulher, que tanto suspira por vê-lo regressar: o que encontraria seria um destino fatal, se tivesse de bater-se com tão grande número»⁽¹⁷⁾.

⁽¹³⁾ *Iliada*, VI, 478.

⁽¹⁴⁾ *Odisseia*, I, 394-396.

⁽¹⁵⁾ *Ibid.*, I, 386-402.

⁽¹⁶⁾ *Ibid.*, XX, 336-337.

⁽¹⁷⁾ *Ibid.*, II, 246-251.

Leócrito era um pobre profeta. Mas o facto é que quando Ulisses regressou não se verificou uma recuperação automática das suas prerrogativas reais. Era-lhe necessário lutar ainda com todos os recursos das suas forças físicas e da sua astúcia para retomar o seu trono. Leócrito tinha negligenciado uma coisa, o interesse de Atena por Ulisses. «Decerto eu teria perecido no meu palácio pelo mesmo destino fatal que o Átrida Agamémnon se tu não tivesses vindo dizer-me tudo, ó deusa»⁽¹⁸⁾.

Objectar-se-á que nós atribuímos uma significação histórica ao que é apenas a efabulação da narrativa poética. Se Ulisses não tivesse regressado, não teríamos tido a *Odisseia*; se tivesse encontrado a morte de que a deusa o preservou, teríamos tido um conto completamente diferente. É verdade; mas não devemos esquecer que Ulisses é para nós um nome convencional para o Rei X. Despojados dos pormenores do mito e da narrativa, os diversos episódios do regresso correspondem precisamente ao que teria acontecido num mundo como o de Ulisses, com o seu frágil equilíbrio de poderes, facilmente perturbado. Nestor e Menelau repuseram todas as coisas no lugar, como estavam antes da expedição bélica, cada um à sua maneira; Agamémnon foi morto por Egisto, que tomou o seu lugar como esposo, chefe da casa e rei; Ulisses conseguiu evitar esta sorte, ainda que tivesse de enfrentar cento e oito inimigos prontos a fazer de Egisto. No plano da história e da sociologia, estas narrativas significam simplesmente que, de entre os reis, alguns tinham estabelecido uma autoridade e um poder pessoais tais que nada podia ameaçá-los; outros eram desafiados mas sem sucesso e, outros ainda, aprendiam que ser «o primeiro entre iguais» não era uma situação em que se pudesse esperar levar uma longa vida de alegria, de tranquilidade e de prazeres. Nem sequer era necessária uma guerra de Tróia para atear as chamas, embora uma ausência assim forçada pudesse, evidentemente, facilitar a mobilização das forças hostis.

Estas incertezas da realza podem ser feitas ao remontar um pouco atrás na carreira de Ulisses. Que se passava com Laertes? Tratava-se certamente de um homem idoso, mas não senil. Porque não ocupava ele o trono de Ítaca? Nestor era pelo menos tão velho — a *Iliada* dá-lhe cerca de setenta anos —, e não somente era rei antes e depois da guerra, como acompanhou os exércitos a Tróia; e aqui, embora o seu papel fosse sobretudo de ordem moral e psicológica, era chefe do conselho de anciãos junto de Agamémnon. E também havia o velho Príamo. Na grande crise, é Heitor quem verdadeiramente assume a direcção mas Príamo continuava

(18) *Ibid.*, XIII, 383-385.

incontestavelmente a reinar. Após a reconciliação de Aquiles e Agamémnon e o regresso do primeiro ao combate, Eneias avança para desafiá-lo para um combate singular. Porquê, interroga Aquiles: «Será que o teu coração te impele a combateres-me na esperança de vires a reinar sobre todos os Troianos domadores de cavalos, tal como Príamo? Mas ainda que tu me mates, não será por isso que Príamo porá a sua condição nas tuas mãos, pois tem filhos e não é um espírito fraco»⁽¹⁹⁾.

Entretanto, nada nos autoriza a supor que Ulisses tivesse usurpado o lugar do pai; pelo contrário, grande parte da última rapsódia é consagrada a uma cena de respeitosa ternura entre o pai e o filho. Todavia, o ex-rei encontrava-se tão longe do poder que durante todo o tempo em que os pretendentes ameaçavam arruinar a fortuna do filho e do neto, Laertes não tem outro recurso senão retirar-se para a sua herdade, para aí se entregar à aflição e mágoa. Os nobres viviam na cidade e não nos seus domínios. Todavia, Laertes «não voltou à cidade, mas vive no campo, retirado e desgostoso, e aí uma velha serve-lhe a comida e a bebida quando os membros estão fatigados de se arrastar pelas colinas a cuidar das suas vinhas»⁽²⁰⁾.

É ocioso imaginar as circunstâncias que levaram Ulisses ao trono em vez de Laertes. Basta dizer que bem antes de se entregar exclusivamente ao cuidado das suas vinhas Laertes se tinha mostrado incapaz de governar *iphi*, pela força. Assim, de uma maneira ou de outra, o poder passou a seu filho. Num certo sentido, o que os reis modernos chamaram o princípio da legitimidade ficava assim preservado, esse mesmo princípio que Aquiles formula a Eneias e de que se faz defensor, junto dos Mirmidões, por seu pai Peleu e por si próprio. É esta a principal preocupação de Aquiles no Hades, quando Ulisses responde às suas perguntas: «E diz-me: que sabes tu do eminente Peleu?» Mantém ele o seu lugar legítimo ou foi afastado «porque a velhice lhe prendeu braços e pernas?». Porque, «para lhe levar socorro já não estou lá em cima, sob os raios do sol», protegendo o nosso poder com a minha força»⁽²¹⁾.

(19) *Iliada*, XX, 179-183.

(20) *Odisseia*, I, 189-193. É necessário observar que uma descrição bem menos patética apareceu mais adiante na *Odisseia*, em particular no último livro, que habitualmente se considera ter sido composto bastante mais tarde: «Essa bela propriedade de Laertes... Ali estava a sua casa, rodeada de outras dependências, onde costumavam comer, sentar-se e dormir os fiéis escravos que para ele se entregavam ao trabalho da terra» (24, 205-210). É também nesta rapsódia que é feita referência explícita ao facto de Laertes ter antes sido rei.

(21) *Odisseia*, XI, 494-503.

Em Ítaca, nem mesmo a arrogância dos pretendentes, e todas as suas ameaças abertas de violência, podiam ignorar completamente o direito da família ao trono. À primeira vista, parece não haver razão válida para que tivessem prosseguido durante tantos anos esse jogo. Se a força tivesse sido o único factor, Leócritio tinha razão ao dizer que, pelo seu número, eles superavam toda a oposição possível; de facto, não havia qualquer oposição visível. E, todavia, não somente se abstêm de assassinar Laertes e Telémaco e de se apoderar do poder (ainda que no último momento maquinaem a morte do jovem), não somente reconhecem em público e por diversas ocasiões os direitos de Telémaco ao seu *oikos*, como ainda depõem a decisão entre as mãos de uma mulher, o que dificilmente se conceberia. Nada em Penélope, nem a beleza, nem o espírito, nem a sabedoria justificavam, a título de triunfo pessoal, este direito de decisão sem precedentes, que ela nem sequer tinha reivindicado. Além disso, no plano institucional, tratava-se de uma sociedade fortemente patriarcal, em que Telémaco podia até ordenar a sua mãe que deixasse a sala de banquete e se retirasse para os seus aposentos, para aí se entregar às suas tarefas femininas⁽²²⁾.

O poeta não explica porque foi dado a Penélope este poder; de facto, no quadro que ele traça do seu fundamento legal, não é nem suficientemente claro nem inteiramente coerente. Enquanto herdeiro de seu pai, Telémaco dispunha de uma certa autoridade, e Atena indicou-lhe uma via para sair do impasse em que se encontrava: «Quanto à tua mãe, se o seu coração a impelir ao casamento, fá-la voltar para casa de seu pai, a quem não falta poder. Ali se farão os preparativos para a boda e reunião, presentes sem conta, tudo o que uma filha bem-amada deve ter»⁽²³⁾. No dia seguinte, no decorrer da assembleia, Antínoo e Eurímaco dão-lhe ambos o mesmo conselho, o último precisamente nos termos que Atena tinha empregue. Mas o «sábio» Telémaco replica: «Que perda não será, ter de reembolsar Icário (o pai de Penélope), se for eu, por minha vontade, a enviar-lhe minha mãe!»⁽²⁴⁾. Esta grande «perda» era o dote, que em tais circunstâncias seria necessário restituir.

No início do festim durante o qual Ulisses revelaria bruscamente a sua identidade e massacraria os pretendentes, Telémaco faz a um deles um reparo que sublinha de novo a sua autoridade, mas num sentido diferente. «Não sou eu quem faz demorar as núpcias de minha mãe, antes a exorto a que despose quem lhe

agrade e ofereço-lhe, além disso, infinitos presentes. Mas expulsa-la do palácio contra sua vontade, por meio de palavras violentas, disso tenho vergonha.»⁽²⁵⁾ Mas se Telémaco tem o direito de orientar a mãe nesta questão do casamento, seja mandando-a de volta para casa do pai, seja impondo-lhe (ou proibindo-lhe) escolher entre os pretendentes, como explicar, de facto ou de direito, a súbita chegada de Atena a Esparta, durante a visita de Telémaco a Menelau, aconselhando-o a que regresse imediatamente? «Porque eis que seu pai e seu irmão (de Penélope)», declara a deusa, «a instam a que despose Eurímaco, que em dádivas supera todos os pretendentes e não cessa de aumentar-lhe ainda o dote»⁽²⁶⁾.

Talvez a situação de Penélope se tenha tornado tão confusa, na longa pré-história da *Odisséia*, que o seu verdadeiro estatuto social e legal já não possa ser restabelecido. Alguns estudiosos viram aí um confuso vestígio de um sistema matriarcal que, em sua opinião, prevalecesse entre os Gregos nos séculos precedentes. E encontram indicações análogas na Feácia; de facto, o poeta exprime-se de maneira muito estranha acerca da rainha Arete, sobrinha e esposa do rei Alcínoo, mais não seja ao sublinhar a sua «elevada perspicácia e habilidade para resolver as querelas entre os homens»⁽²⁷⁾. Quando entras no palácio, aconselha Nausica a Ulisses, passa ao lado do trono de meu pai, vai direito a minha mãe e dirige-te a ela. «Se a minha mãe, em seu coração, te quiser bem, então podes ter esperança de reencontrar os teus, de chegar a tua casa e nela habitar de novo, no teu país natal»⁽²⁸⁾. Felizmente, tanto Arete como Alcínoo revelavam uma disposição amigável para com Ulisses e o herói teve um acolhimento para além do que podia esperar. Quando terminou o relato de muitas das suas aventuras, a rainha, que participava plenamente no festim, contrariamente a todos os costumes da sociedade grega do tempo, pede aos nobres que tragam presentes de valor. «Ele é meu hóspede, mas cada um de vós participa na honra.»⁽²⁹⁾ Nem mesmo Clitemnestra teria falado assim, ela que estava prestes a associar-se ao conluio para assassinar o seu senhor, Agamémnon.

Um nobre e idoso Feace observou de imediato a Arete que, por muito sábia que fosse a sua proposta, «Alcínoo estava ali; que ele proceda e fale»⁽³⁰⁾. Nausica, também ela, antes de aconselhar

⁽²²⁾ *Ibid.*, I, 356-359; XXI, 350-353.

⁽²³⁾ *Ibid.*, I, 275-278.

⁽²⁴⁾ *Ibid.*, II, 132-133.

⁽²⁵⁾ *Ibid.*, XX, 341-344.

⁽²⁶⁾ *Ibid.*, XV, 16-18.

⁽²⁷⁾ *Ibid.*, VII, 73-74.

⁽²⁸⁾ *Ibid.*, VI, 313-315; repetido por Atena, VII, 75-77.

⁽²⁹⁾ *Ibid.*, XI, 338.

⁽³⁰⁾ *Ibid.*, XI, 346.

Ulisses a procurar Arete, apresentou-se como «a filha do grande Alcínoo, daquele que tem nas mãos a força e o poder dos Feaces»⁽³¹⁾. E através de toda a longa secção do poema consagrada aos Feaces, Alcínoo exerce por diversas vezes a sua evidente e incontestada autoridade real. Estas passagens comportam outras dificuldades e aparentes contradições, sendo provável que duas versões divergentes da narrativa sobre os Feaces se tenham fundido numa única composição imperfeita. Mas a hipótese segundo a qual a recordação recalcada de um antigo matriarcado se exprimiria em alguns dos versos parece frágil. Nem Arete nem Penélope preenchem, do ponto de vista da sua genealogia, as condições próprias ao matriarcado: Arete era filha do irmão mais velho de Alcínoo, Penélope e Ulisses não apresentavam qualquer espécie de consanguinidade⁽³²⁾.

Seja qual for a explicação que se possa dar deste estranho poder de decisão subitamente adquirido por Penélope, o facto essencial é que «todos os pobres que dominam nas ilhas, em Dulíquio, Samos e na arborizada Zacinto, bem como os que imperam na pedregosa Ítaca»⁽³³⁾ — numa palavra, praticamente toda a aristocracia de Ítaca e arredores — concordavam em que a casa de Ulisses fosse destronada. De acordo com a regra, o seu sucessor tinha também de tomar a sua mulher ou, como o criam, a viúva. Insistiam muitíssimo neste ponto, e pode supor-se que o seu raciocínio era o seguinte: ao receber no leito de Ulisses o pretendente da sua escolha, Penélope devia projectar sobre o novo rei como que uma sombra de legitimidade, por duvidosa e fictícia que fosse. No seu primeiro discurso à assembleia, Telémaco tinha observado que os pretendentes «evitam dirigir-se junto de seu pai Icário, para que dê a sua filha em casamento e a entregue a quem ele escolher»⁽³⁴⁾. Icário, evidentemente, teria escolhido o que mais oferecesse, o que desse os presentes de casamento mais preciosos. Todavia, o pouco entusiasmo dos pretendentes em seguir este procedimento comumente aceite não tinha propriamente a ver com a avareza. Se a escolha do segundo marido de Penélope fosse feita por Icário, o feliz escolhido adquiriria uma esposa e não o reino. Segundo a regra de Ítaca, esta prerrogativa não podia pertencer a Icário, um estrangeiro. Misteriosamente, pertencia a Penélope.

⁽³¹⁾ *Ibid.*, VI, 196-197

⁽³²⁾ Entre os Iroqueses matriarcais, por exemplo, o sucessor de um chefe era escolhido pela matrona da sua família materna.

⁽³³⁾ *Odisseia*, I, 245-247; repetido XVI, 122-124; com variantes, XIX, 130-132.

⁽³⁴⁾ *Ibid.*, II, 52-54.

E Penélope foi a perda dos pretendentes. A conselho de Atena, logrou-os ao permitir ao herói regressado, sempre disfarçado de mendigo, apoderar-se do grande arco que ninguém além dele podia esticar, e, com ele, graças ao apoio de Telémaco e de dois escravos, Filício e Eumeu, massacrar os intrusos. Uma vez mais, os pormenores da narrativa sublinham um elemento essencial da vida de Ulisses: para recuperar o seu trono o rei não podia contar senão com a mulher, o filho e os escravos fiéis; ou seja, o poder real era um poder pessoal. Nada poderia ser mais erróneo que uma comparação com o rei em luta contra os barões, no final da Idade Média, quando o derradeiro triunfo do princípio real dependia do apoio do povo. Em tempo de guerra, os cidadãos de Ítaca, de Esparta ou de Argos pegavam em armas e então, face ao estrangeiro inimigo, a comunidade tornava-se uma realidade efectiva, enquanto o rei, como seu chefe e representante, recebia apoio e obediência. Em tempo de paz, tinha direito a renumerações diversas, que em circunstâncias normais eram voluntariamente dadas. Porém, quando os senhores se guerreavam entre si, geralmente a questão só a eles dizia respeito.

A despeito do silêncio geral dos poemas acerca dos feitos da gente comum da Grécia, dispõe-se de um testemunho directo. Quase no fim da assembleia convocada por Telémaco, Mentor lamenta-se: «Agora, na verdade, estou aborrecido com o resto do povo (*demos*), pois todos vós estais sentados em silêncio e não censurais nem fazeis por refrear esses poucos pretendentes, quando sois em maior número»⁽³⁵⁾. No fim da narrativa, após o massacre dos pretendentes, e quando Ulisses e o pai comemoram o seu reencontro na herdade do ancião, uma outra reunião tem lugar na *ágora*. Os parentes das vítimas reuniram-se para exigir, na sua cólera, a vingança do sangue. Não se trata de uma assembleia formal. Os homens reuniram-se porque «a Fama, célere mensageira, tinha percorrido a cidade», levando notícias da chacina⁽³⁶⁾. A Fama é bem a mensageira de Zeus, porém nunca em Ítaca tinha sido investida das funções de arauto. O poeta diz claramente que era uma assembleia de aristocratas (se estavam presentes homens da plebe, era como servidores das famílias nobres, e não como membros da comunidade de Ítaca). Também nesta passagem Homero jamais utiliza termos como *demos* ou «multidão», embora alguns tradutores tenham erradamente inserido «o povo» no texto.

O apelo à vingança do sangue era normal. O próprio Ulisses tinha previsto esta reacção quando advertiu Telémaco, após o mas-

⁽³⁵⁾ *Ibid.*, II, 239-241.

⁽³⁶⁾ *Ibid.*, XXIV, 413.

sacre dos pretendentes: «Mas reflitamos, para que tudo suceda pelo melhor. Ora é frequente, quando nesta terra alguém mata apenas um homem, que não tem muitos a vingá-lo, fugir e abandonar a pátria e os seus. Mas nós abatemos os sustentáculos da cidade, os mais nobres dos jovens de Ítaca»⁽³⁷⁾. Era, pois, uma vingança privada. Mas que significava, no início do poema, a convocação da assembleia para examinar o que Telémaco definia explicitamente como uma questão privada? Ao longo de toda essa reunião, Telémaco não se dirige uma só vez ao povo. Fala aos pretendentes, repetindo em público o pedido que já lhes tinha exprimido em particular, que renunciassem à sua forma inconveniente de cortejar. Somente no fim, Mentor se volta para o *demos*, para lhe dizer: Estou zangado convosco, pois não vos vi intervir. Sem dúvida, Telémaco fracassara no seu projecto de mobilizar a opinião pública contra os pretendentes, transformando assim efectivamente uma questão privada num assunto público. Vendo isto, Mentor põe abertamente a questão, sem maior sucesso. Por isso, pôde Leócrito responder com sarcasmo: «É difícil lutar contra um grande número, quando se trata de um festim»⁽³⁸⁾. Mentor tinha insistido na força potencial que o *demos* representa: «Esses poucos (os pretendentes), quando sois em maior número». Mas não, replica Leócrito, os que constituem o maior número são neutros e desinteressados e somos nós, portanto, os nossos parentes, os nossos servidores quem leva vantagem aos vossos e à força que podeis reunir. O próprio Ulisses «encontraria um destino fatal, se tivesse de bater-se com tão grande número»⁽³⁹⁾.

A neutralidade é um estado de espírito; e todo aquele que entre em cena para lutar pelo poder deve ter os olhos e os ouvidos postos no público, pois a sua atitude pode mudar bruscamente, e pode suceder que entre em massa na arena para tomar partido. Após o fracasso do projecto de cilada a Telémaco, Antínoo discute com os outros pretendentes e sustenta que seria perigoso protelar ainda mais a questão. Levemo-lo aos campos, propõe, e suprimo-lo porque «já não é inteiramente favorável a nós, o povo. Vamos! não esperemos que ele reúna na *ágora* todos os Aqueus», para lhes contar o atentado que maquinámos contra ele. «O povo, ao ouvi-lo, não aprovará as nossas vis acções. E pode até acontecer que nos faça mal e expulse da nossa terra, tendo nós de partir para outro país.»⁽⁴⁰⁾

⁽³⁷⁾ *Ibid.*, XXIII, 117-122.

⁽³⁸⁾ *Ibid.*, II, 244-245.

⁽³⁹⁾ *Ibid.*, II, 250-251.

⁽⁴⁰⁾ *Ibid.*, XVI, 375-382.

Antínoo temia que o *demos*, até então impassível perante o apelo de Telémaco, se decidisse daí em diante a tomar partido. Cabe observar que o seu discurso não faz alusão a quaisquer direitos. Não era a reivindicação dos direitos do povo que Antínoo antevia, mas a próxima maturidade de Telémaco, a aptidão, que começa a adquirir, para impor o seu poder pela força e, por consequência, o perigo de vê-lo persuadir o *demos* a deixar a sua neutralidade para entrar directamente em acção. Talvez Alcínoo guardasse a recordação do dia em que seu pai tinha procurado junto de Ulisses a protecção contra o *demos*, «que estava muito irado contra ele porque, associando-se aos piratas Tábios, tinha assaltado os nossos aliados Tesprotos»⁽⁴¹⁾.

Pelo menos a título de hipótese, também se poderia conceber a eventualidade contrária — o povo podia aderir à posição dos pretendentes. Quando Telémaco era hóspede de Nestor, este último perguntou-lhe inesperadamente porque continuava a aguentar os pretendentes. «Diz-me lá, é por tua vontade que suportas o jugo, ou será que o povo do teu país te odeia, obedecendo à voz de um deus?»⁽⁴²⁾ Telémaco não lhe responde directamente; porém, essa mesma pergunta ser-lhe-ia feita numa outra ocasião por Ulisses, disfarçado de mendigo⁽⁴³⁾, e desta vez declara que nenhuma das duas razões é a verdadeira. É somente a falta de um poder bastante que o faz permanecer passivo.

De facto, nunca é dito o que o *demos* de Ítaca pensava realmente de toda esta questão. A narrativa termina sem que ele intervenha a favor de um ou doutro lado, apesar de todas as discussões, dúvidas e temores, de todos os esforços para influenciar a opinião pública. Como as mulheres de Canterbury de que fala T. S. Eliot, o *demos* de Ítaca, pela sua neutralidade, parecia dizer:

Reine o rei ou reinem os barões;

.....

*Mas somos sempre nós que nos tiramos de apuros,
E felizes ficaremos se ninguém interferir. (*)*

Os pretendentes acabaram por não apoiar a proposta de Antínoo de que uma solução seria o assassinio de Telémaco. Não se poderia dizer se os seus temores eram ou não justificados, pois

⁽⁴¹⁾ *Ibid.*, XVI, 425-427.

⁽⁴²⁾ *Ibid.*, III, 214-215.

⁽⁴³⁾ *Ibid.*, XVI, 95-96.

(*) «King rules or barons rule; /.../ But mostly we are left to our own devices, / And we are content if we are left alone.»

já um outro fim se preparava. Enquanto durava esta discussão, Ulisses escondia-se em Ítaca e, dentro em pouco, os pretendentes iriam encontrar a morte às suas mãos. Poderemos imaginar o que se teria passado se acaso uma flecha tivesse abatido Ulisses nesse momento? Não se deve concluir, necessariamente, que o *demos* fosse levado a represálias. Nada, nas regras de conduta aceites, nem os mandamentos divinos nem as leis humanas, exigiam uma tal acção. De um ponto de vista público, o homicídio não era um crime e o regicídio apenas era um tipo particular de homicídio. Morto Ulisses, Telémaco ter-se-ia encontrado perante um dilema: fazer de Hamlet ou fazer de Orestes. Tudo dependia da sua responsabilidade familiar; a comunidade nada tinha a ver com a questão. «Do Átrida», tinha dito Nestor a Telémaco, «ouviste já falar, por muito longe que vivas, e de como regressou e Egisto lhe tinha preparado um miserável fim. Mas o dia do triste castigo veio. Como é bom deixar um filho quando um homem morre, pois esse filho tirou vingança do velhaco Egisto, assassino de seu pai»⁽⁴⁴⁾. O infortúnio de Telémaco é que tinha de enfrentar cento e oito inimigos em vez de um só, e era o descendente de uma linhagem de filhos únicos pelo que não podia apelar para nenhum irmão de sangue.

A vingança de sangue é sem dúvida a prova mais dramática de que, no mundo de Ulisses, o poder de um indivíduo residia na força da sua casa, da sua família. Nesse sentido, a personalização do poder real tinha um alcance profundo. Os pretendentes bem podiam afirmar que não alimentavam nenhuma intenção hostil a respeito do *oikos* de Ulisses: esta situação era, a todos os títulos atípica, e, ao fim e ao cabo, Antínoo propôs matar Telémaco e repartir o seu domínio entre os pretendentes. A total identidade entre o tesouro do rei e o *oikos* do rei era de regra, da mesma maneira que os seus servidores pessoais eram também os seus funcionários públicos. O ouro, o bronze, o cereal, o vinho e os tecidos finos que Telémaco tinha visto fechados na despensa pertenciam a seu pai e seriam seus por herança, tivessem eles sido adquiridos por Ulisses, como rei ou enquanto simples nobre. Não admira, pois, que Telémaco dissesse com uma ponta de encantadora ingenuidade, no momento em que a vitória dos pretendentes parecia assegurada; «não é na verdade uma má coisa ser rei, posto que é a casa ricamente fornecida e o homem muito considerado»⁽⁴⁵⁾.

⁽⁴⁴⁾ *Odisseia*, III, 193-198.

⁽⁴⁵⁾ *Ibid.*, I, 392-393.

Riqueza e poder reais assentavam na posse de terras e de gado, sem a qual homem algum poderia tornar-se rei. Durante o seu reinado, o rei dispunha também de um domínio particular, chamado *temenos*, posto à sua disposição pela comunidade⁽⁴⁶⁾. Era a única excepção à regra segundo a qual todas as possessões e aquisições do rei se fundiam no seu *oikos* privado. Na lista dos «réditos reais» inscrevia-se em seguida o saque — termo extensivo, compreendendo o gado, o metal, as cativas e toda e qualquer outra riqueza de que pudesse apropriar-se (fora a terra, que constituía excepção, pela simples razão de que não se fazia a guerra para adquirir território). Disfarçado de mendigo cretense, Ulisses vangloria-se junto de Eumeu da sua glória de antanho. «Nove vezes contra gentes de outras terras comandeí eu, os rápidos navios e os meus homens, cabendo-me grande abundância de despojos, de que escolhi primeiramente os que me agradavam, e outros me saíram depois à sorte»⁽⁴⁷⁾. Assim, o chefe não somente tomava parte com os seus homens numa distribuição igualitária, por tiragem à sorte, dos despojos, como recebia também um lote suplementar, que escolhia prioritariamente. Numa expedição importante, o comandante-em-chefe reservava-se a parte real, mesmo que outros reis fizessem parte do seu grupo. «Na batalha impetuosa são meus braços que aguentam o principal; mas vinda a partilha, sempre a melhor parte é para ti. E quando volto para os meus barcos, fatigado da luta, levo comigo bem modesta recompensa, mas que me é cara.»⁽⁴⁸⁾. Aquiles fala assim a Agamémnon, e embora «a bem modesta recompensa» deprecie um pouco as aquisições do «saqueador de cidades», não há que interpretar mal a amplitude do seu ressentimento para com Agamémnon, seu inferior na coragem mas superior pelo direito conferido pela posição, quando se trata de dividir os frutos da vitória.

E, além disso, havia os presentes que constantemente se dava e de que se fala incessantemente. Não se encontra nos poemas palavra alguma implicando a coacção — como «taxas» ou mesmo «tributos» feudais — para designar as prestações do povo ao seu chefe, fora do contexto do privilégio que lhe é concedido na partilha dos despojos e na distribuição da carne dos animais sacrificados. «E dar-lhe-ei também sete cidades muito bem situadas» diz Agamémnon. «Aí habitam homens ricos em gado grosso, e

⁽⁴⁶⁾ O mesmo termo se applicava ao domínio de um templo posto à disposição de um deus. Com a decadência da realza na Grécia pós-homérica, o termo *temenos* só conservou este último sentido.

⁽⁴⁷⁾ *Odisseia*, XIV, 230-233.

⁽⁴⁸⁾ *Iliada*, I, 165-168.

miúdo, que o cumularão de presentes como a um deus»⁽⁴⁹⁾. Faltam os pormenores relativos a esta oferta de presentes pelo povo; e quanto a Ítaca, nem sequer é mencionada. Que, ao lado dos despojos, eles tivessem constituído uma das razões maiores e constantes pelas quais «não era uma má coisa ser rei» — disso dificilmente se pode duvidar.

Por vezes estas dádivas, como os tributos forçados de Carlos I, parecem um pouco menos que voluntárias. «Vamos!», diz o rei Alcínoo dos Feaces aos nobres que festejam a partida de Ulisses, «demos-lhe cada um de nós uma tripode e uma caldeira, que depois recuperaremos de entre o povo o seu valor, pois é penoso dar-se tais objectos sem se ser indemnizado»⁽⁵⁰⁾. Todavia, seria uma falsa apreciação ver apenas um eufemismo na insistência em chamar «presentes» a estas prestações. Primeiro não tinham o carácter regular das taxas ou tributos nem o seu valor era fixo. Por limitada que fosse a livre escolha quanto ao momento e ao montante da prestação, ganhava uma tonalidade afectiva e uma significação que não se encontram ordinariamente na tributação. É difícil apreciar o alcance desta diferença de ordem psicológica, mas isso não é razão para desconhecê-la. «Que o cumularão de presentes como a um deus». Pode temer-se os deuses, nem por isso eles são colectores de impostos, e a relação dos homens com eles são relações de uma ordem inteiramente diferente. Da mesma maneira, a dádiva a um governante, mesmo quando compulsiva para todos os fins práticos, é, no seu carácter voluntário formal, inteiramente diferente de uma taxa fixa, com o seu carácter abertamente coercivo.

Qual era, para o povo, a contrapartida da dádiva? A resposta releva principalmente do domínio a que hoje chamamos os negócios estrangeiros. O rei poderoso e incontestado assegurava a protecção e a defesa, pelas suas relações com os reis estrangeiros, pela organização de actividades como a construção de muralhas e pelo comando pessoal dos combates. Era o «pastor do povo», segundo a tradicional fórmula homérica, que nada tem de imagem arcádica, mas antes evoca a observação de Goethe: «aquele que não é guerreiro, não pode ser pastor»⁽⁵¹⁾. Sarpédon, comandando ao

lado dos Troianos o destacamento lício, expõe as coisas muito cruamente: «Glauco, por que razão nos concedem tantas honras na Lícia, lugares de prestígio, a melhor carne e taças cheias, e todos nos olham como deuses? Por que razão possuímos, nas margens do Xanto, um imenso domínio (*tēmenos*), um belo domínio de terras excelentes para searas e pomares? Não é então nosso dever mantermo-nos agora, como é justo, na primeira ala dos Lícios, e assim participar na batalha ardente, para que os Lícios de forte couraça possam dizer: “Não é sem glória que os nossos reis governam a Lícia, eles que comem os carneiros mais gordos e bebem um vinho doce como mel. E também têm, parece, o vigor que convém aos bravos, pois que se batem na primeira linha dos Lícios”».⁽⁵²⁾

O rei assegurava o comando militar e a protecção; e pouco mais fazia, não obstante algumas alusões à justiça (e injustiça) real que se encontram aqui e ali na *Odisseia*, como nesta passagem inserta numa longa comparação pastoril: «Ó mulher (Penélope), nenhum mortal sobre a terra poderá censurar-te, pois a tua glória subiu até ao céu vasto como a de um rei perfeito que, temente aos deuses e reinando sobre um povo não só numeroso como valente, vive segundo a justiça, e cujo bom governo faz a terra escura produzir o trigo e a cevada, as árvores vergarem-se sob o peso dos frutos, as ovelhas parirem sem interrupção, o mar apaziguado dar peixe e os povos prosperarem»⁽⁵³⁾. Este vínculo directo entre o governo justo do rei e a fecundidade da natureza é anacrónico, como o é também a noção de «temente aos deuses». Estes temas não pertencem ao tempo de Ulisses mas aos séculos VIII e VII a. C., quando a ideia de um mundo ordenado pela justiça divina se impôs ao espírito dos homens. Tem lugar nos poemas de Hesíodo, e não na *Odisseia*. Tudo o que Homero nos conta mostra que toma a liberdade de introduzir no seu relato um traço contemporâneo; mas fá-lo com toda a cautela, a propósito de uma comparação inocente, evitando por este meio toda a contradição na própria narrativa. O regresso de Ulisses ao trono de Ítaca era justo e oportuno, mas relevava de uma acção privada por interesses pessoais, e não da vitória da rectidão no interesse público.

Nem vale a pena interrogarmo-nos porque não deixa Alcínoo que o povo ofereça directamente a Ulisses o presente. As tripodes e as caldeiras eram bens preciosos, e só a aristocracia os possuía em quantidade. Nem seria apropriado que o povo desse presentes

⁽⁴⁹⁾ *Ibid.*, 9, 149-155. A longa descrição que Agamémnon faz dos presentes de reparação que se propunha oferecer a Aquiles, é repetida a este por Ulisses, palavra por palavra, em IX, 264-298. A passagem aqui citada, encontra-se nos versos 291-297. O direito que Agamémnon tem de dispor de sete cidades é um exemplo único, e inexplicável, nos poemas.

⁽⁵⁰⁾ *Odisseia*, XIII, 13-15.

⁽⁵¹⁾ Citado segundo Hermann Fränkel, *Die Homerischen Gleichnisse* (Vandenhoeck, Göttingen, 1921), p. 60.

⁽⁵²⁾ *Iliada*, XII, 310-321.

⁽⁵³⁾ *Odisseia*, XIX, 107-114.

para desejar boa viagem ao herói. Numa sociedade baseada na hierarquia do estatuto, em que a dádiva de presentes se revestia de um carácter cerimonial, não era qualquer um que poderia oferecer presentes a quem quer que fosse. Essa oferta processava-se segundo regras estritas, e havia categorias e classes definidas de objectos. Noutros termos, não se podia separar a dádiva das relações entre doador e receptor. As relações do povo com o senhor eram uma coisa, as relações com um estrangeiro eram outra, e não se podia confundir os dois domínios.

Seja qual for a significação afectiva que os psicólogos reconhecem na troca de ofertas, ela tinha funcionalmente lugar, no casamento e nas acções militares, como um acto através do qual se instituíam as relações de estatuto e aquilo a que nós chamaríamos as obrigações políticas. O mundo de Ulisses estava dividido em numerosas comunidades mais ou menos semelhantes a Ítaca. Entre cada uma e todas as outras, a relação normal era de hostilidade, por vezes passiva, uma espécie de trégua armada, e por vezes activa e belicosa. Quando os pretendentes massacrados penetram no Hades, esta chegada massiva dos «melhores homens» de Ítaca faz sensação, sendo automaticamente atribuída a uma de duas causas: «Foi porventura Poseidon», pergunta a sombra de Agamémnon, «quem afundou os vossos navios, levantando contra vós enormes vagas e furiosos ventos? Ou tereis vós sucumbido em terra sob os golpes de inimigos, porque lhes roubáveis os seus bois ou belos rebanhos de ovelhas, ou então em algum combate, quando eles defendiam a sua cidade e as suas mulheres?»⁽⁵⁴⁾

Neste ambiente continuamente hostil, os heróis podiam procurar aliados; o seu código de honra não lhes exigia que enfrentassem sozinhos o mundo. Mas o seu sistema social não criava a possibilidade de concluir uma aliança entre duas comunidades, enquanto tais. Era necessário recorrer a artifícios pessoais, ao nível doméstico e do parentesco. O primeiro instrumento de aliança era o casamento que, entre outras coisas, servia para estabelecer novas linhas de parentesco, e, portanto, de obrigações mútuas, que se entrecruzavam através do mundo grego. Arranjar um casamento era negócio exclusivo dos homens; e só um homem a quem Zeus tivesse arrebatado a razão não teria tido em conta, ao fazer a sua escolha, considerações de riqueza, de poder e de apoio.

A prossecução, durante várias gerações, deste comércio bem calculado das filhas e da troca equilibrada das mulheres criava

⁽⁵⁴⁾ *Ibid.*, XXIV, 109-113. Numa cena anterior no Hades, Ulisses saudou a sombra de Agamémnon em termos idênticos (XI, 399-403).

uma rede complexa, por vezes confusa, até de obrigações recíprocas. Essa era uma das razões por que os heróis aprendiam cuidadosamente de cor a sua genealogia e a recitavam frequentemente. Quando Diómedes e Glauco «se encontravam entre os dois exércitos, ambos ansiosos por se bater», o primeiro pára e pergunta: «Quem és tu, nobre herói, entre os mortais? Nunca antes te tinha visto, nos combates que fazem a glória». A resposta de Glauco constitui uma longa tirada de sessenta e cinco versos, consagrada essencialmente ao relato dos feitos heróicos e da descendência de seu avô Belerofonte. As suas últimas palavras são: «Eis o meu nascimento e a linhagem».

«Assim falou», continua o poeta, «e Diómedes, do possante grito de guerra, mostrou o seu contentamento... Dessa maneira, és meu hóspede por parte de nossos pais, e desde há muito. Porque o divino Oineu recebeu outrora no seu palácio o irrepreensível Belerofonte, que aí passou vinte dias, e fizeram um ao outro magníficos presentes... Assim, tu és agora meu hóspede no coração de Argos, e eu sê-lo-ei na Lícia no dia em que visitar o teu país. Poupeemos pois um ao outro as nossas lançadas». «Não me faltam Troianos para matar, e a ti bastantes Gregos». «Troquemos já as nossas armas a fim de que todos saibam aqui que estamos ligados pelos laços da hospitalidade, por parte de nossos pais»⁽⁵⁵⁾. (E foi então que sucedeu a Glauco perder a razão e trocar a sua armadura de ouro por uma de bronze.)

Não estamos na ópera-cômica. Homero não é Bernard Shaw, assim como Diómedes não é um soldado de chocolate. As relações de hospitalidade constituíam uma instituição muito séria, rivalizando com o casamento no estabelecimento de vínculos entre chefes; e nada podia marcar de maneira mais dramática esta aptidão da hospitalidade para tecer uma rede de relações recíprocas do que a situação crítica escolhida pelo poeta. Hóspedes e vínculos de hospitalidade eram bem mais que a expressão sentimental da afeição humana. No mundo de Ulisses, tratava-se de termos técnicos que serviam para designar relações muito concretas, implicando direitos e deveres tão formais como o casamento. E assim havia de continuar a ser: Heródoto conta como, em meados do século VI a. C., Creso, rei da Lídia, «enviou mensageiros a Esparta, portadores de presentes, para pedir uma aliança». Os Espartanos «regozijaram-se com a vinda dos Lídios e concluíram um tratado de hospitalidade e aliança sob juramento»⁽⁵⁶⁾.

⁽⁵⁵⁾ *Ilíada*, VI, 119-231.

⁽⁵⁶⁾ Heródoto, I, 69.

A narrativa de Heródoto prova a persistência dos laços de hospitalidade; mas mostra também o caminho percorrido pelo mundo grego desde a época de Ulisses. Cresco trocava juramentos de amizade com os Espartanos; mas Homero não conhecia uma aliança desse tipo entre Argivos e Lícios ou entre Tálios e os naturais de Ítaca — somente vínculos individuais, entre Diómedes e Glauco, «Mentor» e Telémaco. Bem entendido, «hóspede» é a tradução portuguesa convencional, e certamente desajeitada, do termo grego *xenos*, num dos seus sentidos. A mesma palavra grega significava tanto «estranho», como «estrangeiro» ou como «hóspede», confusão que simboliza a ambivalência característica de todas as relações com os estranhos nesse mundo arcaico.

A primeira coisa que nos é dita acerca dos Feaces — e que logo situa toda a história no plano da Utopia — é que eles viviam num isolamento quase total; o pai de Alcínoo, Nausítoos, teria transplantado a comunidade de Hipereia para Schéria (dois lugares míticos) precisamente com esse objectivo. Não há razão para ter medo, dizia Nausicaa, para tranquilizar as suas servas, que fugiam de Ulisses, na praia: «Não existe nem nasceu ainda o mortal que há-de trazer o desastre ao país dos Feaces, porque os imortais muito nos amam. Vivemos afastados, rodeados por este mar tormentoso, os mais retirados dos homens, e nenhum mortal tem relações connosco»⁽⁵⁷⁾. Nausicaa carregava um pouco o quadro. Após ter escoltado Ulisses até à cidade e lançado sobre ele uma nuvem de bruma para assegurar a sua chegada em segurança ao palácio, Atena dá-lhe este conselho: «Não olhes para ninguém nem perguntes nada. Os estrangeiros são aqui mal recebidos»⁽⁵⁸⁾.

Esse era um aspecto: temor, suspeição, desconfiança em relação ao estrangeiro. Ao que é necessário acrescentar que ele estava desprovido de qualquer direito, de parentes que o salvassem, ou vingassem, em caso de necessidade, se fosse maltratado. Mas havia também o aspecto oposto: a obrigação que a todo o homem se impunha de hospitalidade. O pai dos imortais era, num dos seus atributos, Zeus Xénio, o deus da hospitalidade. Era precisamente na Feácia que, após os primeiros presságios, Ulisses é recebido com uma magnificência tal que a opulência do rei Alcínoo e da sua corte se torna proverbial, mais tarde, entre os Gregos. Este paradoxo ilustra bem a ambivalência fundamental do mundo heróico face ao estrangeiro não convidado, e a rápida oscilação entre um receio extremo, amplamente justificado, e uma hospitalidade pródiga.

⁽⁵⁷⁾ *Odisseia*, VI, 201-205.

⁽⁵⁸⁾ *Ibid.*, VII, 31-32.

O poeta, sublinha o mesmo facto, de uma outra maneira, entre os Ciclopes, uma vez mais no país da Fantasia. O primeiro cuidado de Ulisses é apelar para a tradicional hospitalidade, ao que Polifemo responde, com aberto cinismo: Devorar-te-ei em último lugar, de entre os teus companheiros; «tal será o meu presente de hospitalidade»⁽⁵⁹⁾. Polifemo apenas reconhecia o primeiro aspecto mencionado, e não havia a menor hesitação ou confusão, na sua hostilidade sem reservas para com todos os estranhos. Uma vez mais, Homero pôs o dedo no essencial. «Não temos de nos preocupar nem com os deuses afortunados nem com Zeus soberano na medida em que somos de longe melhores», declara o Cíclope⁽⁶⁰⁾. Ludibriado pela astúcia superior de um Ulisses temente aos deuses, o gigante cedo iria pagar pela sua *hybris*. Por detrás do conto de fadas surge, manifestamente, uma clara visão da evolução social. Nos tempos primitivos, parece o poeta sugerir, o homem vivia num estado de luta permanente, de guerra de morte contra o estrangeiro. Depois os deuses intervieram e através dos seus preceitos, a sua *themis*, foi apresentado ao homem, e particularmente ao rei, um novo ideal, o dever de hospitalidade: «Estranhos ou mendigos, todos são enviados por Zeus»⁽⁶¹⁾. Daí em diante, o homem teria de seguir um difícil caminho entre dois pólos, entre a realidade de uma sociedade em que o estrangeiro continuava a ser um problema e uma ameaça, e um novo ideal moral, que de certo modo o cobria com a égide de Zeus.

Institucionalmente, eram os vínculos de hospitalidade que permitiam, sobretudo, reduzir a tensão entre os dois pólos. O comércio poderia atenuar de maneira superficial e momentânea os sentimentos de hostilidade, mas a sua contribuição nesse plano não podia ser duradoura. Bem pelo contrário, o comércio teria tido tendência para reforçar a desconfiança em relação ao estrangeiro, pelo próprio facto de ser imprescindível. O retrato estereotipado e inteiramente negativo que Homero traça dos Fenícios é, a este respeito, perfeitamente claro. Uma vez mais, Homero penetra no reino da Utopia. Os Feaces eram marinheiros perfeitos, homens que, contrariamente aos Gregos, não tinham medo do mar e razão alguma para receá-lo. «Os navios feaces não possuem pilotos nem timão, que os outros navios têm; sabem adivinhar por si próprios os desejos e os pensamentos dos homens»⁽⁶²⁾. E.

⁽⁵⁹⁾ *Ibid.*, IX, 370.

⁽⁶⁰⁾ *Ibid.*, IX, 275-276.

⁽⁶¹⁾ *Ibid.*, XIV, 57-58.

⁽⁶²⁾ *Ibid.*, VIII, 557-559.

todavia, não somente não se encontra a mínima alusão a um comércio feace, como é precisamente na Feácia que Ulisses conhece a suprema injúria de ser comparado a um mercador.

O vínculo de hospitalidade era de uma outra natureza e relevava de uma concepção inteiramente diferente. O indivíduo que tinha um *xenos* numa terra estrangeira — e toda a comunidade além da sua era solo estrangeiro — possuía um substituto efectivo dos parentes, um protector, um representante e um aliado. Dispunha de um refúgio se lhe fosse necessário fugir de casa, um armazém onde se abastecer quando era obrigado a viajar e uma reserva de homens e de armas em caso de combate. Todas estas relações eram pessoais, mas, entre os senhores poderosos, o pessoal fundia-se com o político, e as relações de hospitalidade eram a versão homérica, ou as precursoras, das alianças militares e políticas. Não que todo o hóspede respondesse, automaticamente e sempre, a um apelo às armas; esse seria um padrão de rigor e uniformidade que a fluidez e a instabilidade da situação política do mundo de Ulisses tornavam impossível de alcançar. Neste aspecto, um hóspede era como um rei; o seu valor estava em relação directa com o seu poder. Durante o tempo da sua inexplicável ausência, os *xenoi* de Ulisses não deixariam de concordar com o pai, o velho Laertes, quando diz a um deles: «Em vão deste esses presentes em tão grande número»⁽⁶³⁾.

À chegada dos pretendentes ao Hades, a sombra de Agamémnon dirige-se mais especialmente a Anfimedonte: «Recordas-te de quando cheguei a vossa casa (em Ítaca) com o divino Menelau, para exortar Ulisses a que nos seguisse até Tróia, nos seus bem apetrechados navios? Foi-nos necessário um mês de viagem pelo vasto mar e a custo convencemos o assolador de cidades»⁽⁶⁴⁾. Para recrutar um exército entre estrangeiros, para o que não passava, à partida, de uma querela familiar relativa ao rapto de uma esposa, Agamémnon fez naturalmente o mais largo uso dos seus hóspedes. Mas se se dirigiu a Anfimedonte para dele receber hospitalidade, aparentemente não lhe pediu ajuda militar. Para isso dirigiu-se ao rei, Ulisses, com o qual não mantinha formalmente relações.

Seria vão pretender adivinhar porque ficou Anfimedonte em casa. Ou porque é que Ulisses, finalmente persuadido a recrutar

⁽⁶³⁾ *Ibid.*, XXIV, 283.

⁽⁶⁴⁾ *Ibid.*, XXIV, 115-119. Foi provavelmente com o pai de Anfimedonte, Melaneu, que Agamémnon ali se dirigiu, porque Anfimedonte seria então ainda uma criança. No que segue, continuo, por comodidade, a mencionar Anfimedonte.

um exército, não quis ou não pôde integrar na expedição uma maior parte da nobreza de Ítaca. O facto é que a maneira como foi reunido o exército aqueu nunca deixou de ser obscura. É possível que em Ítaca o processo tenha sido o mesmo que entre os Mirmidões de Aquiles. Aqui, foi tirado à sorte um filho de cada família⁽⁶⁵⁾. Mais provavelmente, os processos variavam de comunidade para comunidade, em função dos desejos, dos interesses e sobretudo do poder dos respectivos reis e nobres. Nenhuma comunidade grega tinha sido atacada ou mesmo ameaçada; a participação na guerra de Tróia não dizia directamente respeito ao *demos*.

De novo se nos depara a fluidez da cena política. Agamémnon, o mais poderoso de entre os numerosos chefes helenos, teve por anfitrião em Ítaca não o rei Ulisses mas um dos aristocratas que não exerciam o poder, Anfimedonte. Nada havia nisso de bizarro ou excepcional. Esta situação repetia-se em todo o mundo grego, da mesma maneira que o casamento, sujeito aos estreitos limites de uma classe, era perfeitamente possível entre um rei ou um filho de rei e a filha de um nobre que não fosse rei. A fórmula «o primeiro entre iguais» implicava uma igualdade de estatuto no que respeita aos dois tipos de relações pacíficas que podiam estabelecer-se entre duas comunidades, o casamento e as relações de hospitalidade. A noção de sangue real não podia impor-se num mundo em que, no seio de cada comunidade, «há muitos outros reis».

Existia entretanto uma terceira categoria de relação em que se exprimia a desigualdade — a relação do vassalo. Enquanto o casamento e os vínculos de hospitalidade transbordavam das fronteiras da comunidade — os últimos sempre, o primeiro por vezes —, a vassalagem era uma instituição estritamente interna, que estabelecia uma hierarquia indefinida entre os nobres de uma mesma comunidade e desempenhava um decisivo papel na estrutura interna do poder. Pode dizer-se isto de outro modo: os vassallos constituíam o terceiro elemento essencial da casa aristocrática, sendo os outros dois constituídos pelos membros da família e pela força de trabalho (escravos ou assalariados). «Vassalo» é um termo vago: eis porque convém ao termo grego *therapon*. Numa extremidade da escala, define os homens livres mas certamente não nobres, que prestam assistência aos banquetes no palácio, assim realizando os «serviços que os criados fazem aos senhores»⁽⁶⁶⁾.

⁽⁶⁵⁾ *Iliada*, XXIV, 397-400.

⁽⁶⁶⁾ *Odisseia*, XV, 324.

Na outra extremidade, encontra-se um herói como Mérones, *therapon* do rei Idomeneu de Creta. Mérones recebe nos poemas alguns dos epítetos mais gloriosos, como «igual do célebre Ares», «condutor de guerreiros»⁽⁶⁷⁾; é um dos raros chefes de segunda categoria designado no catálogo das naves; e numerosos versos da *Iliada* glorificam a sua coragem no combate. Todavia, deve admitir-se que Mérones, enquanto *therapon*, seguiu Idomeneu a Tróia por obrigação, e não porque tivesse sido «disso persuadido».

Obrigações desta natureza e desta força eram, como as que a linhagem impunha, pessoais. Isso não significa que fossem arbitrárias, fracas ou incertas, mas que em grande medida se situavam à margem dos vínculos da comunidade; ou melhor, que se situavam acima. Foi Menelau o atingido com a fuga de Helena, e não Esparta. Foi seu irmão Agamémnon quem assegurou a direcção da guerra de represália, e não Micenas. Foi a Anfimedonte e a Ulisses que Agamémnon pediu o seu auxílio e não a Ítaca. Mas foram todos os homens de Tróia que tiveram de combater, não por fidelidade a Páris — nem mesmo ao velho Príamo, obrigado a apoiar o filho —, mas porque os invasores gregos ameaçavam destruí-los todos.

A constante interacção entre a casa, o parentesco e a comunidade, no interior como no exterior, criava para os indivíduos uma complexa diversidade de situações e de problemas. Havia, contudo, como que um modelo fundamental, uma tendência que, não sendo perfeitamente discernível nos próprios poemas, pode ser reconhecida graças ao mais útil de todos os instrumentos de que o historiador dispõe, a análise retrospectiva. Os antropólogos ensinaram-nos o que é, nas suas formas mais puras, uma sociedade baseada no parentesco. A maior parte do mundo primitivo caracteriza-se pela «regulação dos comportamentos inter-individuais em função do parentesco, graças à elaboração de modelos fixos de conduta, próprios de cada tipo reconhecido de relações de parentesco»⁽⁶⁸⁾. Não é assim o mundo de Ulisses. O vínculo familiar, ainda que forte, era aí estritamente definido, e outras relações igualmente sólidas e amígdas mais estreitas se instituíam fora do grupo de consanguinidade. Em termos evolucionistas, na medida em que possam ser legitimamente utilizados, diríamos que o mundo dos poemas homéricos tinha avançado para além do estado primitivo. O parentesco mais não constituía que um dos vários princípios de organização, e nem sequer era o mais pode-

roso. A prioridade pertencia ao *oikos*, a grande casa nobre, com o seu corpo de escravos e de gente comum, a sua comitiva de aristocratas e os seus aliados, constituídos por parentes e hóspedes.

No interior da casa, como no interior de uma linhagem, os modelos de comportamento entre os homens (ou entre homem e mulher) eram classificados e estabelecidos. O mesmo se passava entre as casas, havendo inúmeras regras estabelecidas pelo costume que fixavam o conveniente e o inconveniente, havendo razões para pensar que na rotina quotidiana, estas regras se impunham por si mesmas. Porém, faltava em grande medida um poder coercivo situado mais acima, pois o princípio da comunidade era ainda rudimentar. Por conseguinte, rivalizando cada *oikos* principesco com os outros por maior riqueza, poder, prestígio e estatuto, as infracções às regras eram suficientemente correntes para criar a tensão quase constante que é como que a marca da existência heróica. Mais tarde, grandes mestres da moral iriam conceder a maior importância a esse conflito entre, de uma parte, a condição, o prestígio e o poder e, de outra, a *themis* divina. Mas nem os heróis nem os seus menestrais eram pensadores sistemáticos. Os princípios morais e as abstracções filosóficas estavam certamente presentes nos seus relatos, mas os aedos propunham-se simplesmente contar a sua história.

«Não é uma má coisa ser rei», diz um dos personagens da fábula. Basta, contudo, virar as páginas de Homero ou folhear ao acaso as lendas gregas para descobrir que a traição e o assassinio eram o destino comum dos reis. O próprio Zeus Olímpio teve, para se tornar o rei dos deuses, de derrubar o pai, Crono, e os outros Titãs; antes dele, Crono tinha igualmente encontrado ensanguentado o caminho do poder. Pode dar-se aos símbolos míticos o sentido que se quiser. Pode admitir-se que a poesia narrativa é uma poesia de acção e que, antes da invenção do amor romântico, são os actos de violência que basicamente constituíram o material temático. Todavia, dificilmente se concebe que as narrativas tivessem podido acantonar-se tão exclusivamente nos assassinatos, raptos, seducções, fratricídios, parricídios e conspirações, se a realeza fosse na realidade uma posição confortável e indiscutivelmente privilegiada no quadro de uma sucessão dinástica regular.

Não se tratava somente de conflitos abertos pela posse do trono. Por detrás deste aspecto surge uma questão mais fundamental e, no fim de contas, decisiva. Ao fazer prevalecer os interesses próprios e os da sua casa, o rei-aristocrata tornava-se o agente do princípio da comunidade: quanto mais forte o sentido de comunidade e mais extensos os seus poderes, maior era o rei e mais

⁽⁶⁷⁾ *Iliada*, XIII, 295, 304.

⁽⁶⁸⁾ A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (Cohen and West, Londres, 1952), p. 29.

sólida a sua posição. Em contrapartida, a aristocracia exigia a hegemonia para o *oikos* e para a sua classe, sob a autoridade de um rei se possível, sem rei se necessário. Homero regista numerosos incidentes neste conflito, e não faz mistério da sua preferência por uma autoridade real, particularmente ao idealizar o governo do rei entre os Feaces. Não nos dá a chave do resultado final, mas nós conhecemo-la bem. Na época em que a *Odisseia* foi escrita, a derrota dos reis tinha sido tão completa que a realeza desaparecera de quase toda a Hélade. Em seu lugar, os aristocratas governavam como grupo, como iguais sem um primeiro entre eles.

E então os aristocratas encontraram-se perante uma nova ameaça, inimaginável no mundo de Ulisses. O *demos*, quase sempre espectador passivo nos conflitos políticos, começou a tomar consciência da sua própria força e da sua capacidade para governar. Na *Iliada* e na *Odisseia*, protestava ou aclamava, mas cumpria as ordens. O papel reconhecido dos inferiores era «honrá-lo como a um deus». Certa ocasião, Agamémnon tentou utilizar a psicologia com as suas tropas. Teve tão pouco sucesso que o pânico se apoderou de todo o exército grego que, começa a embarcar na maior desordem, decidido a fazer-se à vela de regresso à pátria e a abandonar a guerra. Hera intervém e envia Atena à procura de Ulisses, com instruções de que cooperasse e pusesse termo à desonrosa retirada. Tomando o ceptro de Agamémnon, Ulisses dirigiu-se para o meio dos soldados, lisonjeando-os e argumentando, ao mesmo tempo que caminhava:

«Se deparava com um rei ou um herói ilustre, parava junto dele e usava de palavras apaziguadoras e cortesias... Mas se encontrava um homem do povo (*demos*) e o surpreendia a gritar, batia-lhe então com o ceptro e repreendia-o asperamente: “Pára miserável e obedece a teus superiores, tu que não és um guerreiro mas apenas um cobarde, que não tens voz no conselho nem valor no combate”...»⁽⁶⁹⁾

Este princípio no tempo de Ulisses, permanecia incontestado. Fosse quais fossem os conflitos e rupturas entre as casas e famílias nobres, todos estavam de acordo quanto ao carácter intransponível da grande fronteira que separava os *aristoi* do vulgo, os heróis dos que não o eram.

⁽⁶⁹⁾ *Iliada*, II, 188-202.

5. MORALIDADE E VALORES

A rapsódia vigésima terceira da *Iliada* é em boa parte consagrada à narração dos jogos fúnebres organizados por Aquiles em honra de Pátroclo. O exército aqueu reúne-se e diante dele os melhores atletas de entre os heróis competem uns com os outros nas provas gregas tradicionais: corrida de carros e a pé, boxe, luta e lançamento de peso. «E Aquiles mandou trazer prémios dos seus navios: caldeiros, trípodes, cavalos, mulas e bois de cabeças fortes, mulheres de cintura esbelta e ferro cinzento»⁽¹⁾. A primeira prova, descrita com uma força e um brilho extraordinários, é a corrida de carros, ganha por Diomedes. Se o filho de Nestor, Antíloco, bate à justa Menelau pelo segundo lugar, é por ter cortado o caminho ao rei de Esparta na última volta. Meríones vem em quarto lugar e, muito atrás, o infeliz Eumelo, que sofreu um desaire e foi projectado para fora do seu carro, sendo-lhe necessário acabar a corrida a pé, arrastando o carro atrás de si.

A cada concorrente cabe um prémio, designado antecipadamente por Aquiles, segundo a ordem da chegada. Diomedes recebe logo a cativa e a trípode destinadas ao vencedor. Depois Aquiles propõe que o segundo prémio, uma égua, seja concedida a Eumelo como testemunho de compaixão pela sua má sorte. O público manifesta com aclamações o seu acordo, como se se encontrasse numa autêntica assembleia. Sobre o que Antíloco se levanta e replica, para defender o seu direito: «Aquiles, ficarei a querer-te mal se fizeres o que disseste». «Por que razão Eumelo não invocou com mais devoção os imortais? Talvez não chegasse então em último lugar. Se ele te causa piedade, se é caro a teu coração, tens na tua tenda ouro em quantidade, bronze, cabeças

⁽¹⁾ *Iliada*, XXIII, 259-261.

de gado; tens escravas também, e cavalos: vai lá dentro buscá-los e reparte-os com ele generosamente!... Mas esta égua, não lha dou. E se não obstante a quiser levar, hão-de cair-lhe em cima as minhas mãos». Aquiles sorri, e cede.

«Então, no meio deles levanta-se Menelau, com o coração consternado e irritadíssimo com Antíloco. O arauto põe-lhe o ceptro na mão e pede silêncio aos Argivos. E o príncipe, igual a um deus (*isotheos*), fala assim: "Antíloco, tão atilado até há pouco, que coisa te acometeu? Diminuístes o meu valor, e prejudicaste os meus cavalos, ao lançar para diante deles os teus, que lhes são muito inferiores. Vamos!, guias e chefes dos Argivos, tendes de julgar e decidir abertamente entre nós dois".»

Todavia, antes que os chefes e príncipes tenham podido decidir sobre o caso, Menelau mudou de opinião e adoptou um outro processo. «Ora bem, eu próprio emitirei o meu juízo, e garanto-vos que nenhum Danao poderá censurar-me, porque será um juízo justo. Antíloco, vem cá, aluno de Zeus, e como é da regra (*themis*), de pé, em frente dos teus cavalos e do teu carro, segurando o flexível chicote com que guiaste ainda agora, com a mão sobre os teus cavalos, jura por aquele que sustem e abala a terra que não estorvaste a marcha do meu carro por perfídia e voluntariamente». Mas o filho de Nestor «tão atilado; até há pouco» até que o seu desejo de vencer o impelira à fraude, recuperara já a sua prudência, e não se arriscou a aceitar o desafio e a cometer perjúrio em nome de Poseidon. Apresenta as suas desculpas, oferece a égua a Menelau e restabele a paz⁽²⁾.

Homero deu a esta cena as características de uma *ágora* regular, que inequivocamente não era nem tinha de ser. Menelau reclama o seu direito e pôde escolher entre vários métodos, nenhum dos quais exigia uma assembleia. O conflito entre Antíloco e ele podia ou ser submetido a uma arbitragem, como o propõe primeiramente, ou ser decidido por juramento. Estes dois meios são igualmente válidos e intermutáveis; constituem duas maneiras de «confirmar o que é justo» e ambas são decisivas, sem possibilidade de apelo a uma autoridade terrestre superior. Se o juízo viesse a revelar-se falso os deuses dariam então o justo castigo. Se, por exemplo, Antíloco tivesse aceite o desafio e perjurado, Poseidon teria certamente tirado vingança de um tão grande insulto ao seu divino nome. Porém, levantar uma acusação de falso juramento não cabia a um mortal.

No conflito que anteriormente o tinha oposto a Eumelo, Antíloco tinha escolhido uma terceira via: o julgamento, por um

combate armado. Se alguém o tivesse aceite, a decisão não teria sido menos definitiva: ao vencedor pertencia o direito. Mas, aqui, há um pormenor, se bem que irrelevante: entre Antíloco e Eumelo não havia uma questão de facto; Eumelo tinha chegado em último lugar e Antíloco teria ganho mesmo que tivesse corrido sem fraude. E, todavia, Antíloco teria podido escolher a arbitragem ou o juramento, assim como Menelau teria podido propor a Antíloco julgamento pela espada. Com variantes de pormenor, tais eram as três maneiras, e as únicas, de que dispunham os heróis homéricos para regular os conflitos sobre os respectivos direitos.

Com excepção do momento em que a multidão aclama o gesto de compaixão de Aquiles por Eumelo, a assembleia, tanto heróis como *demos*, manteve-se pura espectadora. A defesa de um direito era uma questão inteiramente privada. A quem se sentia lesado cabia a responsabilidade de tomar a iniciativa e o direito de escolher entre os diversos processos possíveis. Os seus parentes, hóspedes e servidores, a sua comitiva podiam intervir a seu favor, mas sempre no quadro de uma acção privada. Os textos homéricos comportam algumas raras passagens a respeito dos julgamentos aplicados pelos reis, porém trata-se de observações contemporâneas e, portanto, anacrónicas em relação à narrativa. Na época em que o poeta escrevia, o princípio da comunidade estava já bastante desenvolvido, o bastante para que a administração da justiça pudesse revestir um carácter público. Mas nos tempos a que o poema se reporta não era assim, se exceptuarmos o caso do poder intangível da opinião pública. É difícil apreciar com justeza qual o seu peso exacto, mas era seguramente um factor significativo, que terá determinado mais de uma vez a intervenção externa para restabelecer a paz. Entretanto, subsistia o princípio de direitos puramente privados e defendidos em privado. De outro modo, a história dos pretendentes, na *Odisseia*, seria incompreensível; e sem a obstinação impiedosa dos pretendentes, assim como sem a impotência de Telémaco, não teria havido *Odisseia*.

Menelau e Antíloco tinham o mesmo estatuto. Esse é um ponto essencial: entre os heróis, como no código de honra aristocrático das épocas mais modernas, a justiça apenas dizia respeito aos iguais. Menelau não teria podido desafiar Tersites para um juramento, tal como um Junker não poderia desafiar para um duelo um lojista berlinense. Ulisses, recorde-se, pôs fim ao pânico que se tinha apoderado das tropas gregas dirigindo-se amavelmente aos chefes e reservando aos simples soldados o cacete e as ordens. O poeta não ficaria satisfeito por terminar a cena deste modo; assim, aproveita a ocasião para disreter brevemente sobre as

(2) *Ibid.*, XXIII, 542-585.

classes sociais e os comportamentos próprios de cada uma. A partir do momento em que Ulisses conseguiu reconduzir os homens à *ágora*, a narrativa toma um novo curso.

«Dentro em pouco, todos se sentavam muito sérios nos seus lugares. Só Tersites persistiu em continuar com despropósitos insolentes, em profusão, e ultrajando até os reis, a torto e a direito, tudo lhe servindo... Era o homem mais feio que veio a Ílion: zambro e coxo de um pé, com as omoplatas arqueadas e quase se colando ao peito, e no seu crânio pelado, meia dúzia de cabelos.» As queixas de Tersites eram como se segue: ao diabo com esta guerra, cujo único objectivo é reunir despojos para Agamémnon; regressemos pois a nossas casas!

Ulisses avança para Tersites e ordena-lhe que cesse os seus insultos aos reis, ameaçando expulsá-lo da assembléia, nu e choroso. «Depois de o repreender, bateu-lhe com o ceptro nas costas e nos ombros e Tersites encurvava-se todo e grossas lágrimas corriam-lhe dos olhos: um inchaço avermelhado nasceu nas suas costas com as pancadas do ceptro de ouro. Por fim sentou-se, tomado de pavor e com olhar tresloucado, enxugando as lágrimas. E apesar de aquela ser uma situação aflitiva, os outros riram às gargalhadas e, entreolhando-se, comentavam: "Ulisses tem feito muita coisa boa, emitindo bons pareceres e guiando o combate, mas esta foi na verdade a melhor coisa que fez na presença dos Argivos, pois fechou a boca a este resmungão, que nunca mais se atreverá a voltar-se contra os reis com palavras injuriosas". Assim falou a multidão.»⁽³⁾

Estas últimas palavras «assim falou a multidão» pretendem significar muito. É como se o próprio poeta sentisse que tinha levado muito longê o contraste. Não penseis que exprimo o ponto de vista da aristocracia, é esse o sentido desta frase. Mesmo o mais comum dos Helenos ficava consternado perante as incongruências de Tersites e, se bem que tivessem pena dele, por nele reconhecerem um dos seus, estavam de todo o coração com Ulisses e aprovavam as suas palavras de repreensão e os métodos a que tinha recorrido. «Mas esta foi na verdade a melhor coisa que fez na presença dos Argivos»; de facto, Tersites tinha minado os alicerces sobre que repousava o mundo de Ulisses.

Com toda a evidência, Homero fala em nome da aristocracia, do primeiro verso da *Iliada* à última frase na *Odisseia*. Porém, que é que isso nos prova? Significa, por exemplo, que não se deverá confiar nele sempre que põe um sentimento ou uma ideia na boca

de um Tersites ou de um Eumeu? Responder afirmativamente a esta pergunta corresponderia a imaginar uma sociedade na qual os aristocratas e a gente comum teriam dois sistemas de valores e de crenças inteiramente contrários, uma sociedade como o mundo jamais conheceu. Certamente que em certas esferas de comportamento, existiam dois modelos diferentes, por exemplo no que respeita à moral do trabalho ou à defesa dos direitos. O uso que Ulisses faz do ceptro oferece-nos uma boa ilustração disso. Neste episódio, Ulisses tem nas mãos o ceptro de Agamémnon, presente pessoal de Zeus, afeiçoado por Hefesto para o rei dos deuses e oferecido por Zeus a Pélops, que o transmitiu a Atreu, este a Triestes e este, por fim a Agamémnon, neto de Pélops (este ceptro devia finalmente ficar como relíquia em Queroneia, a cidade natal de Plutarco). O ceptro, qualquer ceptro, não era somente o símbolo da autoridade; era também, a marca da *themis*, do procedimento regular: na assembleia, passa sucessivamente das mãos de um orador para as de outro, assegurando-lhe a inviolabilidade; assim aconteceu quando Menelau, se levanta para desafiar Antíloco. Contra Tersites, todavia, torna-se um cacete, porque Tersites faz parte daqueles «que não contam nem na guerra nem no conselho». Este pretendia arengar sem *themis* à assembleia, e o arauto não lhe confiara o ceptro: é portanto natural que apanhe com ele nas costas.

O aborrecido é ignorarmos completamente como eram definidos os direitos quando se tratava de pessoas do povo, fosse o conflito entre um nobre e um plebeu ou dois plebeus. Nem Homero nem o seu público se preocupam com esses problemas, e não possuímos outras fontes de informação. Este desinteresse vai bastante mais longe, estende-se virtualmente a toda a escala de valores. Apenas podemos fazer suposições, e o seu fundamento é bem frágil. O testemunho daquilo a que se chamou o tipo campestre da poesia heróica, a epopeia oral composta e recitada entre os camponeses, e não nos castelos dos barões (trata-se de um tipo muito difundido em numerosas regiões da Europa e da Ásia), concorre para a ideia de que narrava o mesmo género de histórias, sobre o mesmo tipo de heróis, e com idênticos valores e virtudes que a epopeia aristocrática de tipo homérico. Contra este argumento, surge a amargura de um poeta como Hesíodo, cuja inspiração é camponesa, bem como a inferência de que, pelo menos em matéria de religião, a indiferença de Homero para com a gente comum era, na realidade, uma rejeição deliberada das crenças religiosas e das práticas populares. O homem do povo de Ítaca situava-se, provavelmente, no meio, partilhando com Ulisses muitas ideias e sentimentos, e dando porém a outras

(3) *Ibid.*, II, 211-278.

uma tonalidade diferente. No fim de contas, é um exercício inútil procurar descobrir estas matizes. Do que dispomos, na realidade, é de um quadro muito rico de valores morais e ideias próprias de uma cultura guerreira, com isso devemos contentar-nos.

«Guerreiro» e «herói» são sinónimos, e uma cultura guerreira organiza-se à volta destes dois temas fundamentais: a coragem e a honra. A coragem é a virtude essencial do herói, a honra o seu objectivo essencial. Toda a norma, todo o juízo e toda a acção, todas as aptidões e talentos têm por função definir a honra ou seja realizá-la. A própria vida não pode constituir obstáculo. Os heróis homéricos amam a vida impetuosamente, assim como fazem e sentem todas as coisas com paixão, sendo difícil imaginar personagens de que o mártir esteja mais ausente; e, contudo, a própria vida deve ceder perante a honra. Os dois principais personagens da *Iliada*, Aquiles e Heitor, estão ambos destinados a viver brevemente, e ambos o sabem. Se são heróis, não é que ao apelo do dever eles marchem firmemente para a morte, com cânticos de graças a Deus e à pátria — pelo contrário, revoltam-se abertamente contra o seu destino e nem mesmo no Hades Aquiles deixa de se lamentar —, mas porque, quando a honra os chama, obedecem ao código moral do herói sem desfalecimento nem hesitação.

O código heróico constitui um todo sem ambiguidades, de tal modo que nem o poeta nem os seus personagens jamais o põem em questão. Podia haver divergências de opinião — quanto a bater ou não em retirada na batalha, a assassinar Telémaco ou não, a Ulisses estar vivo ou morto —, porém trata-se quer de desacordos tocando questões de facto, quer de alternativas no plano táctico. Em nenhum dos dois casos é necessária uma longa discussão. Ou, então, há situações críticas que reclamam uma competência particular, como o flagelo que Apolo desencadeia contra os Aqueus por eles terem ultrajado o seu sacerdote. É então necessário pedir aos deuses a resposta, e compete ao adivinho Calcas fazê-lo. (Os Troianos contam com o irmão de Heitor, Heleno, hábil na arte de interpretar o voo dos pássaros.) Mas, também aqui, não há ocasião para discutir: o adivinho dá a resposta e os heróis obedecem ou não, consoante o impulso do seu coração. No fim de contas, pode suceder ao maior dos heróis conhecer o medo, mas basta gritar-lhe então «cobarde, mulher!», para que volte a si.

O facto significativo é que nem na *Iliada* nem na *Odisseia* jamais se encontra uma discussão de carácter racional, ou a consideração aterrada e disciplinada das circunstâncias e do que elas implicam, das diversas possibilidades de acção, com as respectivas

vantagens e inconvenientes. Há longas argumentações, entre Aquiles e Agamémnon, entre Telémaco e os pertendentes: não são porém discussões, mas disputas em que cada um procura levar a melhor por meio de ameaças, ganhar a multidão reunida ao apelar para as suas emoções, excitando-a ou intimidando-a. A arte da eloquência (Fénix lembra a Aquiles que foi ele quem lhe ensinou como «ser ao mesmo tempo um dizedor de palavras e um fazedor de façanhas»)(⁴), tinha uma grande utilidade na luta para ganhar a opinião pública. Nunca, todavia, uma querela foi resolvida a falar, mas sempre por uma decisão dos deuses que se manifestava através das façanhas dos heróis.

A personagem de Nestor é talvez a mais significativa a este respeito. Nestor havia de tornar-se o modelo do ancião sábio e sensato, a voz da experiência, porém o Nestor de Homero é inteiramente diferente. Ao longo de todas as suas intermináveis arengas, não o vemos uma só vez apoiar-se na sua experiência para justificar a escolha de uma decisão em vez de outra. De facto, em toda a *Iliada*, não formula senão uma sugestão que possa, no sentido próprio, ser considerada significativa e razoável: a proposta de que os Aqueus construam uma grande muralha para defender o seu campo, ao longo da praia. Com esta única excepção, as falas de Nestor são invariavelmente de ordem emocional e psicológica, visando levantar o moral e não dirigir o curso da acção. Neste plano, os seus muitos anos de experiência são preciosos, mas somente no sentido de lhe proporcionarem um vasto tesouro de casos a que referir-se como modelos de conduta heróica, de exemplos que recordem o caminho da honra e da glória. Ulisses, pelo contrário, era o homem dos mil ardis, e neste plano todo o seu talento assumia a forma da mentira e da fraude. «Essas astúcias e discursos artificiosos de que tanto gostas no íntimo do teu coração»(⁵). Ulisses mentia a todo o momento, partindo do princípio de que isso podia não fazer mal e, no fim de contas, mostrar-se compensador; e mentia habilmente. Podia tratar-se de mentira premeditada, mas não correspondia a uma conduta racional e controlada. Não se tratava, pois, de sabedoria.

O leitor moderno pode ser induzido em erro pelas numerosas fórmulas que, com uma ou outra variante, falam de um homem de bom conselho. Para nós, conselho implica deliberação; e conselho judicioso, uma reflexão fundada no saber, na experiência, na análise racional, no juízo. Porém, conselho para Homero

(⁴) *Ibid.*, IX, 443.

(⁵) *Odisseia*, XIII, 295.

refere-se menos às razões do que à própria decisão e, por conseguinte, ao poder que emana da autoridade. Somente neste sentido pode Nestor chamar a Agamémnon e a Aquiles «os primeiros dos Danaos tanto no conselho como na batalha»⁽⁶⁾. Nem um nem outro eram especialmente qualificados para dar uma opinião — e particularmente Aquiles —, porém o seu estatuto e poder conferiam-lhes um direito de decisão superior aos outros. Há muitas passagens em que um rei procura um conselho, que dificilmente passa de um mero encorajamento ou advertência. Todavia, os valores fundamentais da sociedade estavam antecipadamente dados, predeterminados, assim como estavam fixados, para cada homem, o seu lugar na sociedade, os privilégios e os deveres que decorriam do seu estatuto. Estes não eram objecto de análise ou de discussão, e as outras questões somente deixavam uma estreita margem para o exercício daquilo a que nós chamaríamos juízo (enquanto distinto das capacidades concretas, neles compreendido o conhecimento das táticas militares).

Havia casos em que era legítimo perguntar se o conselho ditado pela prudência não seria também a voz da cobardia. Não se tratava, então, de pura tática, nem de desafiar ou defender o código de honra, mas de classificar e avaliar correctamente uma determinada escolha de processos. Na *Iliada*, a prudência era personificada pelo troiano Polídamas (e não por Nestor), sublinhando o seu diálogo com Heitor a verdadeira qualidade do herói. Polídamas recomenda prudência: não atacar os Aqueus, senão Aquiles irritar-se-á e retomará a luta, fazendo perecer todos os troianos. Tal era a via prudente para o sucesso, que muito impacientou Heitor, pois não era a via para a honra. Polídamas, bem entendido, tinha razão; e graças ao heroísmo imprudente de Heitor, tudo no poema se orienta para a fase final de preparação que antecede o combate entre Heitor e Aquiles. Uma última vez, a prudência intervém, nas pessoas de Príamo e Hécuba, que suplicam ao filho que não defronte Aquiles num combate cujo resultado era certo: Heitor será morto e Tróia destruída. Heitor não ignora que as suas predições estão certas, como o estavam as de Polídamas, e di-lo efectivamente, mas não deixa de rejeitar num longo monólogo os seus argumentos, para reafirmar o soberano direito da honra. «Alguém com menos valor que eu fará a insinuação, e os troianos e troianas de peplos roçajantes hão-de repetir: "Heitor confiou demasiado em si, e destruiu assim o seu povo".» Que aconteceria se eu cedesse e promettesse entregar Helena e todos os seus bens, pagar

⁽⁶⁾ *Iliada*, I, 285.

como reparação metade da riqueza de Tróia? Aquiles «matar-me-ia, estando eu desarmado, como uma mulher»⁽⁷⁾.

Em vez disso, Heitor escolheu uma morte gloriosa no combate, a destruição da sua cidade e do seu povo. Quando Polídamas argumenta com um mau presságio como razão para a prudência, Heitor replica-lhe: «Não há senão um bom presságio, que é defender a pátria»⁽⁸⁾. Porém, toda a sua conduta veio desmentir esta afirmação. De facto, esta noção de obrigação social é fundamentalmente não heróica. Reflecte o novo elemento, a comunidade, no preciso ponto em que lhe era permitido sobrepor-se a tudo o mais, o da defesa contra um invasor. Nas gerações seguintes, quando a comunidade começa a tornar-se o elemento central na vida grega, o herói em breve desaparecia, porque a honra do herói era puramente individual, pois vivia por ela e por ela lutava tão só em defesa dela e no interesse próprio. (Os laços familiares eram permitidos, porém eram-no porque os parentes constituíam como que um outro eu.) A honra da comunidade era de uma outra espécie, implicava capacidades e virtudes de uma ordem bem diferente: de facto, a comunidade não podia desenvolver-se sem submeter o herói e reduzir o livre exercício da sua coragem, mas um herói domesticado — uma contradição nos termos.

Aquiles, um dos chefes do exército invasor, não se encontrava enredado na teia exterior da obrigação. Muito tempo depois de Homero, Ésquilo pôde conceber uma cena em que apresentava os Mirmidões revoltados contra Aquiles, por este se recusar a combater. O dramaturgo ateniense introduzia assim, na sua narrativa, a noção de dever; mas nem uma única vez Homero, Agamémnon ou Ulisses fazem Aquiles suportar o peso de uma responsabilidade pública, inteiramente anacrónica. Por honra, Aquiles era obrigado a exercer a sua incomparável valentia no combate. Quando, porém, Agamémnon lhe arrebatou a jovem Briseide, a sua honra recebeu com isso uma afronta pública, e «a perda da honra arrasta também, para o que perde, a derrocada da sua existência moral»⁽⁹⁾. O dilema imediatamente se tornou insuportável: a honra dilacerada entre duas vias contrárias, e se bem que uma pudesse conduzir à vitória numa grande guerra, e a outra a uma ninharia, uma simples cativa entre milhares de outras, o carácter terrível do conflito residia precisamente no facto de a honra não poder ser medida pela bitola dos bens trocados no mercado, de o insulto não pesar menos

⁽⁷⁾ *Ibid.*, XXII, 105-107; 124-125.

⁽⁸⁾ *Ibid.*, XII, 243.

⁽⁹⁾ Bruno Snell, *The Discovery of the Mind*, traduzido por G. T. Rosenmeyer (Basil Blackwell, Oxford, 1953).

que a guerra. Briseide era pouca coisa, mas roubada a Aquiles valia «sete tripodes que nunca tinham estado ao fogo, dez talentos de ouro e doze caldeiros reluzentes», e ainda doze cavalos vencedores de corridas e vinte cativas troianas e sete cidades e outras bagatelas do mesmo género. ⁽¹⁰⁾

É quando Aquiles recusa estes dons, oferecidos a justo título de indemnização e que normalmente deveriam satisfazê-lo, que começa a verdadeira tragédia da *Iliada*. «Canta, ó deusa, a cólera de Aquiles, o filho de Peleu». O erro do herói não foi cometido no início dos acontecimentos; produz-se quando recusa a oferta de reparação, pois esse facto furta-lhe momentaneamente qualquer tipo de heroísmo, marcando-o como um homem de inaceitáveis excessos. «Contudo», diz Ajax com grande indignação, «pelo assassinio de um irmão, pela morte de um filho, aceita-se uma compensação e, desta maneira, o homicida fica em sua terra, visto ter pago caro o seu crime. Mas os deuses, puseram em teu peito uma alma implacável e má, e tudo por uma mulher, uma só» ⁽¹¹⁾. Homero não podia terminar a sua narrativa com a morte de Heitor às mãos de Aquiles, pois guardaríamos a imagem de um Aquiles encolerizado, e não do herói que se redimiou. Restava a Aquiles apagar a sua cólera. É o que ele fez ao renunciar a lançar aos cães o corpo de Heitor — novo excesso, que o desgosto da morte de Pátroclo lhe sugeria — e ao entregar o cadáver a Príamo, para que realize os ritos fúnebres. Então tudo ficou apagado, purificado. Aquiles tinha defendido a sua honra em todos os planos, e fizera-o de maneira honrosa e demonstrando toda a sua valentia.

A honra é por essência exclusiva, ou pelo menos hierárquica. Se cada um atingir igual honra, então não há honra para ninguém. Por esta razão, o mundo de Ulisses era, necessariamente, ferozmente competitivo: cada herói esforçava-se por superar os outros. E visto que os heróis eram guerreiros, a competição culminava ali onde a maior honra estava em jogo, no combate singular, no campo de batalha. É aí que o valor autêntico de um herói, o sentido da sua vida, se encontram submetidos a uma prova decisiva, num tipto plano: quem combate ele, como combate e como se comporta ele. Por isso, na expressão de Thorstein Veblen, enquanto reinar «este sentido bárbaro da dignidade e da honra, tirar a vida a outrem é um acto plenamente honroso. Este elevado valor do homicídio, como manifestação da prepotência do assassino, confere a auréola do mérito a todo o acto homicida e a todos os instrumen-

⁽¹⁰⁾ *Iliada*, IX, 121-156.

⁽¹¹⁾ *Ibid.*, IX, 632-638.

tos e acessórios desse acto» ⁽¹²⁾. A *Iliada* está cheia de sangue, não se podendo dissimular este facto nem dissipá-lo, ainda que se deturpe as provas disso na vã esperança de acomodar os valores gregos arcaicos a um código moral mais suave. O poeta e o seu auditório detêm-se com deleite em cada cena da carnificina: «Hipóloco saltou do carro, mas logo Agamémnon lhe corta com a espada as mãos, lhe decepa a cabeça arremessando-a para longe e faz rolar o corpo como um cepo por entre os pés dos combatentes». ⁽¹³⁾

Para Nietzsche, a constante repetição destas cenas, a sua popularidade através do mundo grego por longos séculos, mostram que «os Gregos, os homens mais humanos dos tempos antigos, conservam um aspecto de crueldade, um apetite sanguíneo por aniquilar». ⁽¹⁴⁾ Porém, na crueldade de Homero é necessário sublinhar, mais do que um traço do temperamento grego, o seu carácter heróico. Em última análise, como definir a dominação a não ser mediante repetidas demonstrações de êxito? E a única prova indiscutível de sucesso é um troféu. Enquanto a batalha prossegue devastadora, o poeta é o único a poder observar o feito de Agamémnon, que faz rolar como um cepo o corpo de Hipóloco. Os outros heróis estão demasiado ocupados em alcançar a glória para si próprios. Porém, um troféu é uma prova duradoura, que se pode exibir sempre que necessário. Entre os povos mais primitivos, a cabeça da vítima desempenhava esta função gloriosa; na Grécia de Homero, a armadura dos vencidos substitui a sua cabeça. Assim, é frequente os heróis, mesmo com grande perigo, interromperem o combate para despojar o cadáver inimigo da sua armadura. Do ponto de vista do combate, esta maneira de agir não é simplesmente absurda, mas roça a traição, ao pôr em perigo os resultados da expedição no seu conjunto. Porém, faríamos um juízo errado se considerássemos a batalha como o objectivo último, pois, sem honra, a vitória era inaceitável; não podia haver honra que não fosse publicamente reconhecida, o que só era possível apresentando um troféu.

Sob outras formas, este modelo honra-luta-troféu manifesta-se em todas as actividades. Aquiles não acha melhor maneira de chorar o camarada morto, do que organizar um concurso em que os nobres aqueus poderiam mostrar a sua bravura. Mal Diomedes chega com o carro, em primeiro lugar, ao termo da pista, salta para o solo e «não perde tempo;... aceita avidamente o prémio e aos

⁽¹²⁾ *The theory of the Leisure Class* (Allen and Unwin, Londres, 1924).

⁽¹³⁾ *Iliada*, XI, 145-147.

⁽¹⁴⁾ *Homer's Contest*, in *The Portable Nietzsche*, traduzido e organizado por Walter Kaufmann (Nova Iorque, The Viking Press, 1954), p. 32.

ufanos companheiros entrega a mulher para que a conduzam, e levem à trípode de duas asas e a seguir desatrela os cavalos»⁽¹⁵⁾. Esta alegria quase inconsciente causada pelos prémios, que se manifesta espontaneamente diante da assembleia excitada, pouco tem a ver com o seu valor intrínseco; Diómedes, do mesmo modo que Aquiles, tem na sua tenda cativas e trípodes que bastam. A sua impetuosidade — nem se ocupa dos cavalos — é uma reacção emocional, franca e sem falsas vergonhas, a alegria da honra triunfante. Poderíamos interpretá-la como um gesto pueril mas, para Diómedes, manifesta o orgulho pela sua virilidade.

Nos séculos seguintes, a competição viria a desempenhar um papel essencial na vida pública grega. Nada é mais adequado para definir a cultura grega do que a maneira como a ideia de competição foi tornada extensiva da coragem física ao domínio do intelecto, às obras poéticas e dramáticas. Para dar esse passo, o mundo de Ulisses não estava evidentemente preparado. Nem estava preparado, por assim dizer, para socializar o espírito de competição. Diómedes procurou a vitória na corrida de carros, tal como a procurara na guerra, para si só, para a honra do seu nome e, em certa medida, para glória dos seus parentes e companheiros. Mais tarde, quando o princípio da comunidade prevaleceu, a *polis* também compartilhava essa glória, celebrando a honra que, enquanto cidade, alcançava através dos sucessos de um dos seus atléticos filhos, com cânticos de vitória e a erecção de estátuas públicas. E quando ao puro egoísmo da honra heróica sucedeu o orgulho cívico, uma outra mudança, que o mundo homérico não podia conhecer, se produziu: a coroa de louros tomou o lugar do ouro, do cobre e das cativas como prémio da vitória.

Os símbolos de prestígio têm uma curiosa história. Em muitos povos primitivos, amiúde são eles objectos pouco preciosos ou sem valor intrínseco: conchas de cauri, wam pum, ou mantas baratas. O mundo de Ulisses não era um mundo primitivo e os Gregos das camadas sociais mais elevadas davam nesta época grande importância ao tesouro. A sua finalidade era a honra, e os signos desta comportavam sempre um aspecto convencional; porém, em nada se assemelhavam aos signos puramente convencionais como o cauri. Uma cativa jovem e bela constituía um troféu mais honorífico do que uma mulher velha, e nada mais importava. Depois, num estádio ainda mais avançado, os Gregos regressaram às conchas de cauri — simplesmente, escolheram, em seu lugar, coroas de louro. Eis o que Ulisses e os seus nobres companheiros não teriam compreendido. Mesmo que o tesouro só servisse para ser exi-

⁽¹⁵⁾ *Ibid.*, XXIII, 510-513.

bido, que a sua função fosse apenas de prestígio, só o seu mérito intrínseco lhe conferia valor.

Na rede das actividades de competição e honoríficas, a oferta de presentes tinha também o seu lugar. E nos dois sentidos: não era menos honroso dar do que receber. O valor real de um homem podia medir-se pela quantidade de bens preciosos que ele podia dispensar. Os heróis vangloriavam-se dos presentes que tinham recebido e daqueles que tinham dado como outros tantos testemunhos da sua bravura. Eis porque os objectos dados de presente tinham a sua genealogia. Quando Telémaco recusa os cavalos que Menelau lhe oferece, o rei de Esparta replica da seguinte maneira: «De todos os objectos preciosos que há em minha casa, vou dar-te o mais belo e precioso. Vou oferecer-te uma formosa cratera, toda de prata, com os bordos de ouro que é obra de Hefesto. Foi o herói Fédimo, rei dos Sidónios, quem dela me fez presente»⁽¹⁶⁾. Com um tal passado, um troféu trazia evidentemente ao doador e ao que a recebia maior glória do que uma simples cratera de prata, assim como a armadura de Heitor era bem mais preciosa para quem dela se apoderasse do que as armas de um troiano menos importante. A categoria social era, para os valores, o elemento decisivo, e transmitia-se da pessoa aos seus bens, acrescentando ainda mais mérito ao valor intrínseco do ouro, da prata ou dos tecidos finos.

Era este elemento honorífico que distinguia a riqueza dos heróis, a sua sede de levar vantagem em opulência sobre qualquer outro, das tendências materialistas próprias de outras classes e de outras épocas. Claro que para Ulisses e os outros nobres, a riqueza significava o poder e a satisfação material das suas necessidades, aspecto que nunca esteve ausente dos seus pensamentos. Quando Ulisses acorda em Ítaca, onde os Feaces o tinham desembarcado enquanto dormia, não reconhece a ilha, que Atena tinha envolvido de bruma. À ideia de que Alcínoo e os seus homens tinham faltado à sua palavra e conduzido a um lugar estranho, começa por reagir pela cólera. E, ao mesmo tempo, inquieta-se pelos presentes que lhe tinham oferecido, temendo que lhes tivessem roubado. Aparece então Atena; a deusa reconforta-o e ajuda-o a esconder o tesouro numa gruta. Mais tarde, no seu primeiro encontro com Penélope, Ulisses disfarçado de mendigo, conta-lhe uma história forjada em que pretende ter encontrado recentemente o herói há tanto tempo errante na região dos Tesprotos de onde «ele traz inúmeras e excelentes preciosidades, recolhidas entre o povo». Ele

⁽¹⁶⁾ *Odisseia*, IV, 613-618, repetido XV, 113-118.

teria regressado mais cedo, «mas pareceu ao seu coração mais vantajoso ir em busca de riquezas pela vasta terra»⁽¹⁷⁾.

A história era falsa mas, como diz o poeta, tinha «a aparência de verdadeira»⁽¹⁸⁾. Ulisses tinha-se servido da expressão «ir em busca» (*aitizo*), o mesmo termo que Eumeu utilizara quando aconselhou o seu senhor, a ir à cidade em busca de alimentos. Mas o que Ulisses queria dizer e o que Eumeu tinha no pensamento eram duas coisas bem diferentes. Um rei, «ia em busca» de presentes preciosos como parte do curso normal das suas viagens e relações no estrangeiro, com parentes e hóspedes, antigos e recentes; era um meio de tecer novos elos na infinda cadeia de dádiva e contradádiva. Quando o rei Alcínoo lhe pede para ficar até ao dia seguinte, para que os presentes de despedida possam ser convenientemente reunidos, Ulisses responde que esperaria um ano, se necessário, «porque terei toda a vantagem em regressar com as mãos melhor guarnecidas ao meu país, pois os homens mostrarão mais deferência e amor por mim no dia em que me virem reaparecer em Ítaca»⁽¹⁹⁾. E dá esta resposta na mesma corte que o tinha visto reagir com tanta violência à ideia de que podia ser um mercador à procura de «cobiçados lucros».

Eram subtis as distinções entre a aquisição honrosa e o ganho do comerciante. Os heróis tinham em si uma veia de camponeses e, com ela, um amor camponês pelos seus bens, um espírito de cálculo interesseiro, com uma ponta de mesquinhez na maneira de acumular, de medir e de avaliar. Porém, os heróis eram mais que camponeses e podiam dar tão soberbamente como tomavam e eram capazes de colocar a honra acima de todas as riquezas materiais. O mesmo Aquiles que recordava a Agamémnon que «nada me moveu contra os belicosos Troianos, porque deles nunca recebi dano, nem jamais me arrebataram bois ou cavalos»⁽²⁰⁾, era capaz de rejeitar com total desprezo os presentes de compensação, por fabulosos que fossem, de Agamémnon «porque, roubando se obtêm bois e gordos carneiros e se adquirem trípodes ou cavalos de fulvas crinas»⁽²¹⁾. A circulação dos bens preciosos era um elemento tão essencial da vida dos heróis como a sua aquisição; e era este movimento e a sua existência e os itinerários que seguia que mantinham a vida heróica afastada de qualquer outra vida de acumulação.

⁽¹⁷⁾ *Ibid.*, XIX, 272-284.

⁽¹⁸⁾ *Ibid.*, XIX, 203.

⁽¹⁹⁾ *Ibid.*, XI, 358-361.

⁽²⁰⁾ *Ibid.*, I, 152-154.

⁽²¹⁾ *Ibid.*, IX, 406-407.

O que, de certo modo, nos desnorreia é o facto de o mundo heróico ser incapaz de se representar um evento ou uma relação sem ser em termos concretos. Os deuses eram antropomorfizados, as emoções ou os sentimentos estavam localizados em órgãos específicos do corpo, a alma era materializada. Cada qualidade ou estado tinha de ser traduzido por um símbolo particular, a honra por um troféu, a amizade por um presente precioso, o casamento por ofertas de gado. Na violenta querela que o opõe a Agamémnon, Aquiles atinge um tal grau de cólera que desembainha a espada. Atena aparece imediatamente junto dele, invisível para os demais, e detém-no com uma ordem, curiosamente expressa na linguagem de um apelo, e que termina por estas palavras: «E também te digo uma coisa que há-de suceder: a injúria será paga com magníficos presentes, por três vezes o seu valor; contém-te pois e obedece-me»⁽²²⁾. Era a única maneira de tornar o apelo inteligível, e por presentes a deusa queria dizer bens materiais, e não benefícios puramente espirituais.

Porque a expressão concreta da honra e da amizade consistia sempre em objectos de reconhecido valor, e não em conchas de cauri, o elemento de prestígio mantinha-se oculto sob uma aparência de tesouro. De facto, ambos os elementos tinham importância: por um lado, a riqueza enquanto riqueza, e, por outro, a riqueza como símbolo. Assim, dar e receber eram actos cerimoniais, algo que lhes era acrescentado e que teria sido inteiramente inútil se a posse fosse em si mesma suficiente. O rei Alcínoo tinha pessoalmente amontoado os presentes feaces a bordo do navio de Ulisses, como um chefe de estado moderno assina em pessoa um tratado diante dos dignitários reunidos. Pelo seu valor simbólico, os presentes de hospitalidade eram os precursores arcaicos das convenções entre estados. De outro modo, num mundo sem escrita, como provar que tinha sido estabelecida uma relação, criando assim obrigações e responsabilidades?

Em nenhum outro caso era o elo entre o cerimonialismo e a satisfação das necessidades materiais tão fortemente marcado como nos intermináveis banquetes: «Com efeito, digo que nada há de mais agradável do que encontrar o conforto entre a população e ver nos palácios os que participam nos festins, sentados em longas filas, escutar o aedo, quando o pão e as carnes abundam nas mesas e o copeiro, tirando o vinho da cratera, o serve e deita nas taças»⁽²³⁾. Ulisses está fatigado. Após dez anos de guerra e dez ou-

⁽²²⁾ *Ibid.*, I, 212-214.

⁽²³⁾ *Odisseia*, IX, 5-10.

tros anos de incríveis e experimentadas aventuras, chegara à Utopia feace; o seu espírito voltava-se agora para a sua própria casa, para o momento, agora próximo, do termo da sua vagabundagem. Começa agora a relaxar-se, e é então que faz este breve e encantador discurso.

Havia porém nos festins homéricos mais do que boa comida e *Gemütlichkeit*. «Idomeneu», diz Agamémnon, «sempre te admirei acima de todos os Dánaos de velozes corcéis, seja no ardor da guerra seja em façanhas mais pacíficas como por exemplo nos festins, quando os mestres argivos se reúnem e se mistura nas crateras um vinho de honra de chamejante cor»⁽²⁴⁾. Esta formulação da hierarquia das actividades aristocráticas, que coloca o banquete no mesmo plano que a batalha e «outras façanhas», é perfeitamente exacta: quando os heróis não estavam empenhados no combate, ocupavam-se em banquetear-se, em festins que se pode dizer heróicos não somente por causa da sua magnificência mas em virtude da sua ética. O que havia de censurável nos pretendentes, por exemplo, não eram a ociosidade e o luxo de uma existência passada em banquetes quotidianos no palácio de Ulisses. Esta conduta era normal para a aristocracia; pelo contrário, já era indecoroso fazê-lo a expensas de um mesmo homem, e tanto mais que este se encontrava ausente. «Os que participam nos festins» é a expressão que Ulisses emprega na Feácia, significando assim os que partilham tanto as despesas como os prazeres. «Deixem o meu palácio», ordena Telémaco aos pretendentes, com toda a franqueza e sem zombaria, «e combinai-vos para vos banqueteardes noutra lugar, de cada vez numa casa diferente e comendo do que vós próprios possuís»⁽²⁵⁾.

Assim como não podia haver cerimónia sem prendas preciosas, também não a podia haver sem festim. A *Iliada* termina com os troianos lamentando a morte de Heitor. Durante nove dias os troianos choram-no; no décimo, queimam o seu cadáver, depositam as suas cinzas numa urna de ouro e enterram-nas diante do exército troiano reunido. «E quando a meteram na cova, amontoaram sobre ela pedras e, sobre as pedras, terra. E retiraram-se depois todos, menos as sentinelas, e foram juntar-se no palácio de Príamo, rei da linhagem de Zeus, onde se celebrou um banquete. E assim foram as homenagens fúnebres prestadas a Heitor, o domador de cavalos.»⁽²⁶⁾ Outro exemplo: o conselho de Nestor a Agamémnon: «Oferece um banquete aos anciãos, pois é isso o

que te convém»⁽²⁷⁾. Em tais ocasiões, como é evidente, não se partilhavam as despesas: no termo dos ritos fúnebres, é Príamo quem oferece o banquete; na abertura do seu conselho, é Agamémnon quem brinda aos anciãos.

O sentido deste repasto cerimonial em comum torna-se mais claro num outro contexto. Sempre, sem excepção, que um visitante chegava, quer se tratasse de um parente, de um hóspede, de um emissário ou de um estrangeiro, a primeira coisa que se impunha era tomarem juntos uma refeição. A regra era válida em todos os casos, tanto quando Ulisses, Ajax e Fénix vêm da parte de Agamémnon procurar Aquiles para lhe propor os presentes de reparação, como quando Ulisses, disfarçado de mendigo, se apresenta diante da cabana do porqueiro Eumeu. Uma vez tomada a refeição, convém então ao anfitrião perguntar quem é o seu convidado e qual a sua missão. «Mas, segue-me», diz Eumeu, «entremos na minha choupana, pois quero que de pão e de vinho tomes até te fartares, e depois contar-me-ás donde vens e os males que tens sofrido»⁽²⁸⁾.

Próximo dos rituais arcaicos relacionados com as interdições e os tabus, não podia este ritual ser negligenciado. Assim, o repasto não somente era partilhado pelo hóspede, pelo anfitrião e pelas respectivas comitivas, como os deuses também estavam presentes. «Então o porqueiro levantou-se e fez as partes... Dividiu toda a carne e fez sete lotes, dos quais reservou o primeiro para as ninfas e para Hermes, filho de Maia, a quem dirigiu as suas súplicas; e os outros distribuiu-os pelos convivas»⁽²⁹⁾. Há variantes na descrição destes sacrifícios, nos nomes dos deuses que neles tomam parte, mas a noção essencial permanece sempre a mesma. Através dos alimentos partilhados — e, observe-se, em quantidades substanciais, e não apenas simbolicamente — estabelecia-se ou renovava-se, sob a forma de ritual, um nexa entre os homens e os deuses, entre os vivos e os mortos, num universo de existência organizado. Era como se a constante repetição do festim fosse de certa maneira necessária à preservação do grupo, quer ao nível do *oikos*, quer à escala mais vasta da classe, assim como ao estabelecimento de relações pacíficas além fronteiras, com os estrangeiros e os hóspedes.

Inversamente, ser excluído do festim era a marca de uma rejeição social. Ao tomar conhecimento da morte de Heitor, Andrómaca, na sua grande dor, chora pela sorte de seu filho Astianax: «Em seu abandono, a criança recorre aos amigos de seu pai, puxa

⁽²⁴⁾ *Iliada*, IV, 257-260.

⁽²⁵⁾ *Odisseia*, I, 374-375, repetido II, 139-140.

⁽²⁶⁾ *Iliada*, XXIV, 801-804.

⁽²⁷⁾ *Ibid.*, IX, 70.

⁽²⁸⁾ *Odisseia*, XIV, 45-47.

⁽²⁹⁾ *Ibid.*, XIV, 432-446.

a um pelo manto, a outro pela túnica. Porém, mesmo havendo sempre um ou outro que dela tenha piedade, se por um instante lhe oferecer a sua taça, será tão escassa que lhe molhará somente os lábios, e não o paladar. E aquele que tiver pai e mãe afastá-lo-á brutalmente do festim, batendo-lhe e dizendo-lhe palavras injuriosas: «vai-te daqui, que o teu pai não é nosso convidado»»⁽³⁰⁾.

Andrômaca não podia proteger o filho, nem mesmo em imaginação, porque as mulheres não tinham lugar nos banquetes. Não somente este era um mundo de homens, como era um mundo onde não se ocultava nem se idealizava o estatuto inferior da mulher, que não conhecia o espírito cavalheiresco nem as ligações românticas. «Entre os mortais só aos Átridas é dado amar suas mulheres?» A crer-se nas traduções habituais, foi Aquiles quem teria feito esta pergunta⁽³¹⁾. Seja como for, o Grego não diz «esposas», diz «companheiras de cama»; Aquiles falava de uma mulher que tinha «conquistado pela lança». Anteriormente, Agamémnon tinha dito de Criseide, a filha cativa do sacerdote, «Na verdade gosto mais dela que de Clitemnestra, minha legítima esposa»⁽³²⁾. De facto, de Homero até ao fim da literatura grega, não existiam termos correntes com o sentido preciso de «marido» e de «esposa». Um homem era um homem, um pai, um guerreiro, um nobre, um chefe, um rei, um herói; do ponto de vista da linguagem, quase nunca foi um marido.

Depois há a palavra «amar». É assim que traduzimos *philein*; porém, a questão de saber que qualidade emocional e que matizes possuía realmente, mantém-se em aberto. Utilizavam-no nos contactos em que se tratasse de vínculos positivos entre pessoas. Quando visitou Éolo, guardião dos ventos, Ulisses conta: «durante todo um mês ele tratou-me com hospitalidade»⁽³³⁾. *Ephilein* é o termo por ele empregue para exprimir este tratamento hospitaleiro. Onde encontrar, porém, nas numerosas passagens em que se exprime o doloroso desejo de Ulisses de reencontrar a casa e a mulher, um vestígio sequer dos sentimentos e paixões que o mundo moderno designa pelo nome de «amor»? Penélope era quase sempre omitida na imagem da casa, pois a fórmula-tipo era aquela de que Nausicaa se servia: «então podes ter esperança de reencontrar os teus, de chegar a tua casa e nela habitar de novo, no teu país natal».⁽³⁴⁾

⁽³⁰⁾ *Iliada*, XXII, 492-498.

⁽³¹⁾ *Ibid.*, IX, 340-341.

⁽³²⁾ *Ibid.*, I, 113-114.

⁽³³⁾ *Odisseia*, X, 14.

⁽³⁴⁾ *Ibid.*, VI, 314-315, repetido por Atena, VII, 76-77 e empregue anteriormente por Zeus, V, 41-42 e por Hermes, V, 114-115.

Ulisses gostava de Penélope, indubitavelmente, e achava-a sexualmente desejável. Mãe do seu filho querido, senhora do seu *oikos*, fazia parte daquilo que entendia pelo termo «casa». O casamento monogâmico era a regra absoluta: nos poemas não há nem celibatários convictos, nem velhas solteironas, e a única alusão ao divórcio, de resto um tanto duvidoso, é aquela em que Hefesto ameaça devolver a esposa adúltera, Afrodite (ameaça que não foi levada a cabo) ao pai desta⁽³⁵⁾. Não convém, todavia, interpretar mal o significado de monogamia. Esta não obrigava o homem a uma vida sexual monogâmica nem colocava a família nuclear no centro da sua vida afectiva. A língua não comportava qualquer palavra para designar a família nuclear, no sentido em que se pode dizer «quero regressar para viver com a minha família».

Nos poemas de Homero, nem nas relações de Ulisses com Penélope, nem em qualquer outra relação entre um homem e a companheira, se encontram, da parte do membro masculino, a profundidade e intensidade, a qualidade emocional que marcam a afeição, por um lado, entre pai e filho e, por outro, entre um homem e o seu companheiro masculino. Os poemas abundam em imagens como esta: «Tal como um pai recebe o filho mais querido regressado, ao cabo de dez anos, de uma terra estranha»⁽³⁶⁾; porém, nada de idêntico se encontra a respeito da alegria de um marido ao encontrar a mulher. Na própria narrativa, basta recordar o papel essencial que o amor de Aquiles por Pátroclo desempenha e o profundo desgosto do primeiro pela morte do seu camarada.

Já vem de longe a discussão — e ainda se mantém em aberto — sobre se, nas relações entre Aquiles e Pátroclo, o erotismo não desempenharia o seu papel. Em parte alguma do texto se encontram provas directas para se concluir num ou noutro sentido. As duas alusões à subida de Ganimedes ao Olimpo limitam-se a dizer que aí se torna o escanção de Zeus. A pederastia era uma prática largamente difundida no mundo grego numa época muito antiga, e manteve-se parte integrante da cultura helénica durante muitos séculos, como o testemunha eloquentemente a literatura desde Teógnis até Platão. Não se tratava, de resto, de homossexualidade no sentido de impulsos e práticas eróticas exclusivamente viradas para pessoas do mesmo sexo, mas de uma plena bissexualidade. Nem os usos nem a moral gregos estabeleciam a menor incompatibilidade nem viam a mínima

⁽³⁵⁾ *Ibid.*, VIII, 317-320.

⁽³⁶⁾ *Ibid.*, XVI, 17-18.

inverosimilhança na existência de relações eróticas entre heróis que, por outro lado, se vangloriavam das suas proezas com o sexo oposto. Se se desejar uma prova histórica, bastará recordar os guerreiros de elite em Esparta e em Tebas. E, assim, para explicar a intensidade da paixão de Aquiles e integrar o mundo de Ulisses na grande corrente da cultura helénica, argumentou-se que Homero «expurgou» os seus poemas relativamente a este aspecto, que «extirpou radicalmente todo este aspecto da sua concepção de vida»⁽³⁷⁾.

Seja como for, não se pode desconhecer o facto de que Homero revela inteiramente o que permaneceria verdadeiro ao longo de toda a Antiguidade, a saber: que as mulheres eram tidas por naturalmente inferiores e por conseguinte o seu papel se limitava à procriação e à execução das tarefas domésticas, e que as relações sociais mais significativas e as ligações pessoais mais fortes eram procuradas e encontradas entre homens. Pode ler-se no oitavo livro da *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, a propósito de *philia*, palavra que traduzimos pelo termo de «amizade», que quando a *philia* é de uma espécie inferior, explica Aristóteles, quando se estabelece entre parceiros desiguais, como entre um homem e uma mulher, «cada um deles difere quanto à virtude e à função, quanto às razões da amizade, e por isso também quanto à própria afeição e amizade». Assim, a afeição deverá ser proporcional ao valor respectivo de cada um: «o mais virtuoso (dos dois), por exemplo, deve receber mais afecto do que o que dá». ⁽³⁸⁾ E é precisamente o que encontramos em Homero. A ausência de Ulisses representava para Penélope, no plano emocional, psicológico, afectivo, uma perda incomparavelmente maior do que para o marido. O desgosto de Aquiles era quase equiparado à dor de Hécuba e Andrómaca pela morte de Heitor, respectivamente filho e marido delas.

É necessária aqui alguma prudência. Encontramo-nos diante de um quadro do segundo sexo habilmente configurado: o aedo, convencido da inferioridade natural das mulheres, define os seus sentimentos para com os seus senhores e superiores. A imagem que se desprende deste retrato é complexa e, em certos aspectos, enigmática. As duas personagens que nos poemas não são perfeitamente claras são duas mulheres, Arete, rainha dos Feaces, com as suas estranhas reivindicações de poder e de autoridade, tão-pouco femininas, e a singular figura de Helena. Filha de Zeus

⁽³⁷⁾ Gilbert Murray, *The Rise of the Greek Epic* (3.^a edição, The Clarendon Press, Oxford, 1924), p. 125.

⁽³⁸⁾ *Ética a Nicómaco*, VIII, 7, 1-2.

e de Leda, Helena é a favorita de Afrodite; graças aos dons da deusa, consegue opor Gregos e Troianos numa gigantesca luta que custou caro aos dois lados. Helena não é, nesta questão, uma vítima inocente, uma cativa levada à força por Páris-Alexandre, mas uma adúltera, no mais completo sentido. Para Páris não havia remissão. «Senhor Zeus», rogava Menelau, «permite que me seja dado castigar aquele que primeiro me fez mal, o divino Alexandre, e submete-o às minhas mãos, para que todos os homens que vierem a nascer se abstenham de prejudicar o anfitrião que lhes mostrou amizade»⁽³⁹⁾. Porém, Helena não recebeu castigo, e quase nem uma censura. De regresso a Esparta, acabou aí os seus dias, distribuindo as drogas mágicas obtidas no Egipto, interpretando os presságios e participando na vida do palácio mais à maneira de Arete do que de uma verdadeira mulher grega.

Nem a personagem de Penélope estava inteiramente livre de suspeita, e revelava também o seu lado enigmático. Quando Atena ordena a Telémaco que regresse imediatamente da sua visita a Menelau, com receio de que Penélope, submetida às pressões do pai e dos irmãos, não apenas aceite um dos pretendentes, mas se aproveite também do tesouro do palácio, a deusa termina com uma precipitada generalização: «Tu conheces o coração que a mulher tem no peito, pois deseja sempre fazer prosperar a casa daquele que a desposa e logo esquece os primeiros filhos e o legítimo marido, quando ele está morto, e nem pergunta por eles». ⁽⁴⁰⁾

Na verdade, é uma estranha maneira de falar de Penélope, e vem de uma fonte muito interessante. No Olimpo, os deuses, tomados colectivamente, eram muito superiores às deusas. Supravam-nas não somente em poder mas também pelos sentimentos e o interesse que inspiravam aos homens. A principal excepção a esta regra era Atena; e, precisamente, o atributo essencial de Atena enquanto deusa era o seu carácter viril. Ela era a deusa virgem num mundo que não conhecia o pecado original e a culpabilidade de sexo e que ignorava as virgens vestais. Atena não tinha nascido de uma mulher, mas tinha saído da cabeça de Zeus — uma afronta à raça das mulheres, que Hera jamais perdoaria a seu esposo, ela que era uma mulher completa, que os Gregos temiam um pouco e não amavam nada, desde o tempo de Ulisses ao crepúsculo dos deuses.

Nem Atena nem o poeta levaram muito longe a explicação da conduta de Penélope. No caso de Helena, a responsabilidade

⁽³⁹⁾ *Ilíada*, III, 351-354.

⁽⁴⁰⁾ *Odisseia*, XV, 20-23.

recaía explicitamente sobre Afrodite. No início da *Iliada*, Páris defronta Menelau em combate singular e está prestes a perder a vida quando «Afrodite o salva, envolvendo-o num cerrado nevoeiro e fá-lo regressar a casa e recolher ao oloroso leito. Mas não fica por aí, vai ela mesma chamar Helena» às muralhas. «Vem comigo: Alexandre suplica-te que voltes para casa. Lá te espera no seu quarto, no torneado leito». Helena mostra escrúpulos. A divina Afrodite, colérica, responde-lhe então: «Não me provoques, insolente, e toma cautela, pois a minha ira pode ser-te funesta. Se for tão grande como o amor que até aqui te tive». ⁽⁴¹⁾ Atemorizada, Helena dirige-se então para a câmara olorosa, e o torneado leito.

A relutância de Helena tinha já sido explicada, alguns versos acima. Disfarçada de Laódice, a mais bela das filhas de Príamo, Íris, a mensageira dos deuses, tinha falado com Helena e tinha-lhe «avivado no coração a doce lembrança de seu primeiro marido, da sua cidade e dos seus parentes» ⁽⁴²⁾. Este impasse em que Helena se encontrava nada tinha de excepcional. Na psicologia homérica, toda a acção, toda a ideia humana, sobretudo se se afastam, por pouco que seja, do que é normal ou esperado, aparecem como a consequência directa da intervenção divina. Quando Euricleia informa Penélope do regresso de Ulisses e da morte dos pretendentes, a rainha responde, profundamente incrédula: «Minha ama, os deuses enlouqueceram-te, pois podem transtornar a cabeça do mais prudente e dar prudência ao espírito mais fraco! Eles puseram-te demente, a ti, que eras uma mulher ajuizada». ⁽⁴³⁾ Encontrar-se-ia em cada página e nas mais diversas situações exemplos análogos. Este conceito da natureza do homem estava tão enraizado que Homero não tem um termo para designar um acto de escolha reflectida, uma decisão.

Jamais um historiador teve de fazer face a um problema mais delicado. Trata-se de uma crença literal ou de uma simples metáfora poética? Quando um herói é chamado *dios* (divino), *isotheos* (igual aos deuses), *diotrephe*s (nascido de Zeus), que significação precisa devemos atribuir a estes epítetos? Que significavam para o poeta e o seu auditório? Quando Menelau começa a rojar Páris na poeira e Afrodite corta a correia do capacete do herói troiano, para que ela o não estrangule, estamos perante uma fantasia poética que exprime a sorte, o feliz acaso graças ao qual a correia se parte no último instante — ou tomava Homero à letra o que

⁽⁴¹⁾ *Iliada*, III, 380-415.

⁽⁴²⁾ *Ibid.*, III, 139-140.

⁽⁴³⁾ *Odisseia*, XXIII, 11-14.

cantava? Sobretudo, que dizer das genealogias, que outorgavam a cada família aristocrática e até às tribos uma origem divina? Poseidon enfurecera-se contra os Feaces porque, não contentes com terem salvo Ulisses, o tinham reconduzido a Ítaca carregado de tesouros; porém da sua cólera também fazia parte o facto de que os Feaces «são da minha própria linhagem». ⁽⁴⁴⁾ Na narrativa que Ulisses faz da sua viagem ao Hades, encontra-se um longo parágrafo que dá ao poeta ocasião para pôr em cena várias mulheres célebres por terem dado filhos mortais a Zeus ou a Poseidon. A situação inversa era extremamente rara — Calipso protestava mesmo: «Como sois implacáveis, deuses, e ciumentos entre os demais, vós que invejais às deusas tomarem no seu leito, no claro dia, o mortal que o seu coração escolheu». ⁽⁴⁵⁾ De uma tal união nasceu, entretanto, Aquiles, filho de Peleu e da ninfa Tétis; de uma outra idêntica, Eneias, filho de Anquises e de Afrodite.

É inconcebível que esta paixão pelas genealogias divinas fosse simples fantasia poética. Tratava-se de justificar o privilégio da aristocracia, o reinar pela força, sendo absurda uma ideologia em que ninguém acredite. No século VI, Xenófanes não se batia contra moínhos de vento quando fazia ouvir o mais veemente protesto contra a imagem homérica dos deuses. Se comumente se considerava que os deuses podiam praticar «o roubo, o adultério e a mentira», então a ascendência divina dos mortais e a intervenção dos deuses na batalha não seriam menos críveis. A irrelevância de muitas destas intervenções, que nada contribuíam para o desenvolvimento da narrativa, constituía um argumento suplementar. Sem dúvida que muito fazia parte de uma tradição formular herdada, e repetida e conservada depois de muitas crenças primitivas terem degenerado em meros «clichés» orais e da narrativa de contos. A dificuldade essencial é estabelecer exactamente a fronteira entre o universo de pensamento primitivo já desaparecido e uma racionalidade que ainda estava por nascer.

Um elemento que, decididamente, não era primitivo era o carácter inteiramente antropomorfo dos deuses. A divindade foi criada à imagem do homem com um talento e um génio que devem ser postos a par das maiores realizações intelectuais da humanidade. O conjunto da sociedade heróica encontrava-se reproduzido no Olimpo, em toda a sua complexidade e com todos os seus matizes. O mundo dos deuses era em todos os aspectos um mundo social, com o seu passado e o seu presente, com a sua história, por assim dizer. Não havia nenhuma Génese, ne-

⁽⁴⁴⁾ *Ibid.*, XIII, 130.

⁽⁴⁵⁾ *Ibid.*, V, 118-120.

nhuma criação a partir do nada. Os deuses chegavam ao poder no Olimpo como os homens o faziam em Ítaca, Esparta ou Tróia, através de lutas e sucessões familiares. Eis, na boca de Poseidon, o relato dos acontecimentos que se seguiram ao derrube dos Titãs: «Somos três irmãos, filhos de Crono, e a quem Leia deu à luz: Zeus e eu e, em terceiro lugar, Hades, que reina sobre os mortos. Quando se fizeram as partilhas do Universo, a cada um coube a sua parte, bem como o seu domínio. A mim saiu que tinha de habitar para sempre o branco mar; Hades teve por quinhão as trevas nevoentas e Zeus o vasto céu, no éter e entre as nuvens. Mas a Terra, é um bem comum, assim como o vasto Olimpo, são pertença de todos». ⁽⁴⁶⁾

Estas palavras fazem parte de um discurso encolerizado. Poseidon tinha-se empenhado na batalha, ao lado dos Gregos, e os Troianos estavam a ser derrotados. Zeus envia-lhes então Íris, com ordem para que se retire do combate. «E o ilustre agitador da terra, indignado responde: “Alto lá! Por poderoso que seja, a sua arrogância é desmedida, pois pretende submeter-me pela força bruta e contra minha vontade, a mim que em dignidade sou seu igual”.» ⁽⁴⁷⁾ Poseidon cede, como é óbvio, porém na discussão o paralelo entre deuses e heróis foi perfeitamente traçado. Como qualquer herói, Poseidon apenas se importava com a honra e a coragem. Submete-se à autoridade de Zeus, mas em razão somente da prepotência do irmão mais velho. Anteriormente, Hera tinha-lhe proposto tentarem juntos fazer frente à vontade de Zeus e salvar os Aqueus do massacre que para eles estava planeado, mas Poseidon recusou. «Hera de fala imprudente, que propósitos temerários os teus! Eu não desejaria, pela minha parte, que entrássemos em conflito aberto com Zeus, filho de Crono, pois ele é muitíssimo mais forte» ⁽⁴⁸⁾.

No que respeita o poder, o mundo divino estava tão diferenciado como o humano, e a sua hierarquia era muito extensa. Os deuses distinguiram-se entre si não somente pelas grandes diferenças de poder de que cada um dispunha, mas também pelos domínios em que esse poder se podia exercer: Afrodite, por exemplo, era invencível em matéria de desejo erótico. Porém, quando pretende intervir na batalha em curso, Diomedes ataca-a, «sabendo-a deusa sem força» ⁽⁴⁹⁾ e fere-a na mão. Afrodite vem queixar-se disso a Zeus, que a repreende com doçura: «Não é a ti,

minha filha, que competem as obras da guerra. Consagra-te antes, pela tua parte, às apazíveis obras dos casamentos, e deixa as outras a Atenas e ao ardente Ares» ⁽⁵⁰⁾.

Somente Zeus ocupava uma posição que não tinha paralelo na terra. O seu poder era tão grande quanto não poderia sequer sonhar o maior dos reis. E Zeus mantinha também entre si e o mundo dos mortais uma distância que era única. Era o único dos deuses olímpicos que jamais intervinha directamente por palavras ou por actos, mas por intermédio de uma mensagem oral transmitida por Íris, o Sonho, a Fama ou qualquer outro deus, ou, mais indirectamente ainda, por meio de um presságio, como o trovão ou o voo de uma águia. Até no Olimpo era mantida uma certa distância: quando Zeus entrava no seu palácio, «todos os deuses se levantavam ao mesmo tempo dos seus assentos, na presença de seu pai» ⁽⁵¹⁾. Todavia seria um erro imaginar Zeus como uma espécie de potentado oriental. Na sua originalidade absoluta, tinha muito do *basileus* grego (embora Homero jamais lhe dê este título) e era, à sua maneira, uma espécie de primeiro entre iguais. A *Odisseia* abre com um apelo de Atena pedindo-lhe que ponha fim às desgraças de Ulisses. Em resposta, Zeus começa por rejeitar a responsabilidade do que se passa. «É Poseidon, o que faz tremer a terra, cuja cólera se encarniça em vingar o Cíclope que Ulisses cegou!» Depois Zeus propõe uma linha de acção: «Mas vamos! Consideremos todos aqui o seu regresso e que ele possa voltar. Poseidon terá de refrear a sua cólera, pois não poderá fazer frente a todos os imortais, lutando sozinho contra a vontade dos deuses.» ⁽⁵²⁾

Esta mistura de força e de prudência era a marca do mundo arcaico. Mesmo Poseidon reconhecia a Zeus o poder de impor a obediência, e contudo o poeta não estava nada inclinado a reduzir a decisão exclusivamente à força brutal. Nem sempre era capaz de uma coerência perfeita na sua representação do mundo celeste: o caso de Zeus é notório. Porém há outros, por exemplo, a dupla concepção do destino: o destino ora é obra dos deuses, ora se impõe a todos, tanto imortais como mortais; ou ainda a concepção do Hades como um lugar onde as sombras dos homens continuam a viver num tédio e vazio totais mas onde, por outro lado, alguns deles, como Tântalo, são votados a tormentos eternos. Estas contradições mostram simplesmente quanto era amplo o esforço para recriar o mundo heróico num outro plano e até que ponto era

⁽⁴⁶⁾ *Iliada*, XV, 187-193.

⁽⁴⁷⁾ *Ibid.*, XV, 184-186.

⁽⁴⁸⁾ *Ibid.*, VIII, 209-211.

⁽⁴⁹⁾ *Ibid.*, V, 331.

⁽⁵⁰⁾ *Ibid.*, V, 428-430.

⁽⁵¹⁾ *Ibid.*, I, 533-534.

⁽⁵²⁾ *Odisseia*, I, 68-79.

bem sucedido. A prova disso, podemos encontrá-la em todos os domínios, o da riqueza e o do trabalho, o das ofertas de presentes e dos banquetes, o da honra e o da vergonha.

O sucesso desta empresa não podia ser completo. Uma primeira causa de dificuldade, que não é talvez a mais importante, residia na imortalidade dos deuses. Como não podiam morrer, os deuses não podiam ser verdadeiros heróis. Podiam falhar num dos seus projectos, porém nunca corriam riscos. Todavia, era possível negligenciar esta diferença e fazer os deuses comportarem-se em tudo o mais exactamente como os heróis. E também era possível tomar em consideração os aspectos menores e como que técnicos da imortalidade: o sangue era o elemento fisiológico relacionado com a morte, portanto era necessário substituí-lo por uma outra substância, denominada *ichor*. O que não era possível era definir o poder em termos puramente humanos, mesmo à escala mais heróica. O poder dos deuses era sobrenatural, no sentido próprio. Era superior ao poder humano pela sua qualidade, pela sua magia. Diómedes podia vencer Afrodite num duelo, mas apenas enquanto a frágil deusa não recorresse aos poderes sobrenaturais de que até ela dispunha. Teria podido, por exemplo, ocultar completamente o herói com uma espessa névoa e levá-lo para longe. Contra esses poderes, o próprio Aquiles não estaria à altura. E somente os deuses, finalmente, tinham o poder de arrebatá-lo a razão a homens ou de ensinar os aedos, assim como os adivinhos, a conhecer ao mesmo tempo as coisas passadas e as coisas futuras.

A humanização dos deuses constituía um passo de espantosa ousadia. Representar seres sobrenaturais não como vagos espíritos, sem forma, ou como formas monstruosas, metade pássaro, metade animal, por exemplo, mas como homens e mulheres, com órgãos humanos e com paixões humanas, exigia a maior audácia e o orgulho da sua própria humanidade. Tendo assim criado os seus deuses, o homem homérico chamou-se a si mesmo igual aos deuses. É necessário apreciar rigorosamente os termos «homens» e «semelhante a um deus». Por um lado, Homero nunca confunde «semelhante a um deus» e «divino»; jamais atravessa a fronteira entre o mortal e o imortal. Hesíodo fala de «uma raça divina de heróis a que se chama semi-deuses», porém na *Iliada* e na *Odisseia* não há semi-deuses. Honrava-se os reis do mesmo modo que os deuses, nunca porém se lhes rendeu culto. Os heróis eram homens, e não objectos de culto. Tinham tido antepassados divinos, mas nas suas veias corria o sangue e não o *ichor*. Por outro lado, não havia entre os homens fronteiras, locais, regionais ou nacionais donde pudessem advir consequências

importantes. Nem em matéria de culto nem em qualquer outro domínio importante da vida humana o poeta estabelecia distinções ou classificava estando implícito qualquer tipo de hostilidade. Os indivíduos e as classes diferiam em valor e capacidade, não porém os povos, quer se tratasse de uma comparação entre os Aqueus e outros povos, quer no seio dos próprios Aqueus. Esta universalidade da humanidade homérica não era menos audaz e notável do que o carácter humano dos seus deuses.

Não há dúvida de que nos encontramos aqui na presença de uma criação nova, de uma revolução no domínio religioso. Ignoramos quem a realizou, se o poeta da *Iliada* ou outro aedo, mas podemos estar certos de que foi uma transformação súbita e não, muito simplesmente, uma evolução lenta e gradual das crenças. Na história das religiões conhecidas, no Oriente como no Ocidente, jamais uma nova religião surgiu que não fosse de maneira brusca. As ideias novas podem ter estado a germinar durante muito tempo, as ideias antigas podem ter sofrido uma mudança lenta e constante, outras noções podem ainda ter sido importadas do exterior. Porém a etapa decisiva da transformação, o abandono da velha crença e o advento da nova, foram sempre bruscos, rápidos, súbitos.

Traços da mudança são ainda visíveis nos poemas homéricos. Os antigos deuses da natureza, por exemplo, subsistiram mas foram destronados ou ignorados. Hélio, o Sol, era tão impotente que quando os companheiros de Ulisses, esfaimados, cometeram o crime horrível de matar alguns animais do seu rebanho sagrado, nada mais pode fazer do que precipitar-se para Zeus para lhe implorar vingança. Selene, a Lua, não tinha a menor importância. Mas particularmente notável é a indiferença para com Deméter, deusa da fertilidade, porque, contrariamente a Hélio e a Selene, Deméter permaneceu uma figura maior na religião grega muitos séculos após Homero. Os seus ritos celebravam a sucessão das estações, o mistério das plantas e dos frutos no ciclo anual que os faz desabrochar e depois morrer. O culto de Deméter sobreviveu fora da religião propriamente olímpica, cujos fundadores não reservaram um lugar nem à deusa nem aos seus mistérios.

Homero conhecia perfeitamente Deméter (é mencionada seis vezes na *Iliada* e na *Odisseia*); e aí reside todo o interesse da questão. Ele voltava-lhe deliberadamente as costas, a ela e a tudo o que representava. «Cumula-o de presentes, como a um deus», é a expressão tradicional para os reis; inversamente, os deuses devem ser honrados com presentes, como os reis. Na prática, isso significava ofertas de alimentação e festins, sob a forma de oferendas sacrificiais, e dons preciosos, sob a forma de armas, caldeirões,

e tripodes, que se amontoavam nos templos. Os templos e os seus sacerdotes faziam eles próprios parte da nova religião. As forças da natureza tinham sido adoradas nos locais onde se encontravam; os deuses antropomorfos estavam alojados, como os homens, em palácios para eles construídos. Os Mistérios (literalmente «orgias», termo que não aparece em nenhum dos dois poemas), os ritos sanguinolentos, os sacrifícios humanos e tudo quanto desumanizava os deuses era impiedosamente rejeitado. Assim, a história, tão importante, do sacrifício de Ifigénia, a filha de Agamémnon, foi passada em silêncio; e todas as atrocidades que marcam a pré-história dos deuses foram completamente esquecidas. Aquiles, é verdade, sacrifica «doze nobres filhos de magnânimos Troianos» sobre a pira fúnebre de Pátroclo, porém o poeta classifica imediatamente este acto horrível e primitivo: «Enlouquecera de raiva e o seu coração só concebia actos de atrocidade». ⁽⁵³⁾

Numa passagem famosa da sua autobiografia, John Stuart Mill escreveu a propósito de seu pai: «Ouvi-lhe dizer uma centena de vezes que todas as épocas e nações representaram os seus deuses como perversos, numa progressão sempre crescente; que a humanidade não tinha parado de juntar traço sobre traço até atingir a concepção mais acabada da perversidade que o espírito humano era capaz de conceber, e que lhe chamou Deus e se prostrou diante dele». Pelo menos para a religião homérica, este juízo não é válido, não porque falte perversidade aos deuses de Homero, mas porque eles estavam essencialmente destituídos de qualquer qualidade ética. A ética do mundo de Ulisses era elaborada pelo homem e por ele sancionada. O homem pedia aos deuses que o ajudassem nas suas diversas actividades, solicitando as dádivas que estava no poder dele oferecer-lhe ou recusar-lhe. Não tinha, porém, que esperar dos deuses conselho para a sua conduta moral, pois isso não estava no poder deles.

Quando Ulisses acordou em Ítaca, Atena aparece-lhe disfarçada de um pastor; o herói acolhe-a contando-lhe uma das suas invenções, como tinha ele vindo de Creta, combatido em Tróia, morto o filho de Idomeneu, refugiado entre os Fenícios, etc., Atena sorri, retoma a sua aparência feminina e faz este comentário: «Velhaco e astuto seria quem superasse em ardis de toda a espécie, mesmo que fosse um deus, o incansável atrevido, cheio de manhas. Nem no teu país acabas com essas mentiras e histórias falaciosas, tão gratas ao teu coração? Mas não falemos mais nisso, pois ambos somos astutos: se, de todos os mortais, tu sobressais em

⁽⁵³⁾ *Iliada*, XXIII, 175-176.

conselhos e discursos, em mim é o espírito e os artifícios que todos os deuses exaltam...» ⁽⁵⁴⁾

A indiferença dos deuses homéricos em matéria de moral, eis o que devia suscitar o protesto de toda uma série de filósofos, desde Xenófanes a Platão. Quase no fim da *Iliada*, Aquiles formula com toda a clareza esta doutrina: «Dois jarros há à porta do palácio de Zeus; um encerra os males, o outro os bens que ele tem para nos dar. Aquele para quem Zeus Trovejante faz uma mistura destes dons, encontrará hoje a desgraça, amanhã a felicidade. Mas daquele a quem não outorga senão misérias, faz um ser desgraçado, que percorre a terra divina atormentado, uma fome devoradora, e só atrai maldições e ultrajes dos homens e dos deuses» ⁽⁵⁵⁾.

O acaso, não o mérito, decidia a sorte que cabia a cada um. E posto que o poder de influenciar esta escolha lhe escapava, o homem nem podia devotar-se ao mal nem resgatar-se. Podia ofender fortemente um deus, mas somente faltando às honras que lhe eram devidas, ultrajando a sua dignidade — por exemplo, através de um juramento falso, da desobediência a uma ordem formal do oráculo ou da não execução de um sacrifício — e, então, a obrigação de reparação junto da divindade impunha-se ao ofensor, exactamente como o faria em relação a qualquer homem que tivesse ultrajado. Não se tratava, porém, de penitência; era restabelecer as relações mútuas no seu correcto equilíbrio. Não havendo pecado, não havia lugar para a ideia de consciência, nem sentimentos de culpabilidade moral. Os males de que Aquiles fala são infortúnios, e não transgressões do Decálogo.

Os deuses não inspiravam temor reverencial. «Os príncipes de Homero cavalgavam o seu mundo afoitamente; temiam os deuses exactamente como temiam os seus superiores humanos» ⁽⁵⁶⁾. Nenhuma palavra na *Iliada* designa «o temor aos deuses». Nem, desnecessário é dizê-lo, havia termo para «amor a Deus»: *philo-theos* faz a sua primeira aparição na linguagem com Aristóteles. O apoio moral, não o procuravam os homens da *Iliada* nos deuses, mas nos seus companheiros, nas instituições e nos costumes que formavam o contexto da sua vida. Tal era a amplitude da revolução intelectual que se tinha operado. Tendo abandonado o peso das forças naturais incompreensíveis e todo-poderosas, o homem conservava a consciência de que existiam no universo forças

⁽⁵⁴⁾ *Odisseia*, XIII, 291-299.

⁽⁵⁵⁾ *Iliada*, XXIV, 527-533.

⁽⁵⁶⁾ E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Cambridge University Press, 1951), p. 29.

que não poderia controlar nem compreender realmente, mas, ao mesmo tempo, tinha instaurado uma consciência clara de si, um orgulho e confiança em si próprio, no homem e na sua existência em sociedade.

Que se passava, porém, com os homens cuja vida não oferecia garantia de orgulho e de autoconfiança? É demasiado evidente que os deuses da *Iliada* eram os deuses dos heróis ou, para falar claro, os deuses dos príncipes e dos chefes das grandes casas. E em relação aos outros, aqueles para quem a idade do ferro tinha começado, trazendo os tempos «em que os homens não descansam das suas fadigas e misérias durante o dia, nem de perecer à noite»? ⁽⁵⁷⁾ Eles tinham razões em demasia para temer os deuses, mas não havia a menor razão para serem tementes aos deuses se estes fossem verdadeiramente como o poeta os descrevia. Para estes homens, o problema da escolha entre os dois jarros não se punha; tinham a certeza de que tudo lhes viria sempre do jarro errado: «O infortúnio persegue-o sobre a nobre terra, vagueando sem que deuses ou mortais o honrem». O poeta da *Iliada* podia afastar-se com desprezo de Deméter, mas era ela quem prometia uma boa colheita aos homens da raça do ferro, do mesmo modo que o deus Dionísio, a quem Homero também ignorava, significava o vinho, a alegria, o esquecimento das inquietações. «Apolo apenas frequentava a alta sociedade, desde o tempo em que era o protector de Heitor, até à época em que canonizava os atletas aristocráticos; porém, Dionísio foi em todas as épocas *demotikos*, um deus do povo.» ⁽⁵⁸⁾

A religião do Olimpo não podia cristalizar-se e continuar a viver. A revolução intelectual que se reflecte na *Iliada* exigia ainda uma outra revolução, desta vez moral, em que Zeus, de rei de uma sociedade heróica, se transformaria no princípio da justiça cósmica. Encontram-se elementos desta nova concepção na *Odisseia*: a história dos pretendentes é de certa maneira um tema de vilania e castigo. «O Pai Zeus», exclama Laertes quando Ulisses se dá a reconhecer e lhe anuncia a morte dos pretendentes, «certo, ó deuses, ainda reinais no vasto Olimpo, se é verdade que os pretendentes pagaram as suas loucuras e atrevimentos». ⁽⁵⁹⁾ O contraste com a *Iliada* é notável. Ai a destruição de Tróia era, propriamente, um acto de injustiça divina. Páris tinha ofendido Menelau e os dois lados, Aqueus assim como Troianos, estiveram a dado momento de acordo em remeter a decisão para um com-

bate singular entre os dois heróis. Menelau foi o vencedor e a guerra teria terminado então, com o regresso de Helena e o pagamento das reparações, mas Hera e Atena só se considerariam satisfeitas se Ílion fosse pilhada e os seus homens massacrados. A atitude das duas deusas era estritamente heróica: exigiam o castigo pela afronta que Páris outrora lhes tinha feito ao dar a preferência, à beleza de Afrodite, e não à delas. Essa foi a única e verdadeira razão da queda de Tróia.

Zeus cedeu ao pedido de Hera, embora, segundo as suas próprias palavras, «entre todas as cidades que sob o sol e o céu estrelado são habitadas pelos mortais da terra, não há outra que mais estime que a santa Ílion, onde vivem Príamo e o povo de Príamo.» Hera replica-lhe: «Três cidades me são caras de entre todas, Argos e Esparta e a larga Micenas: destrói-as no dia em que o teu coração as tenha tomado de ódio. Não as protegerei, nem hei-de impedir a sua perda» ⁽⁶⁰⁾. Para que a decisão se torne realidade, Zeus, lembremo-lo, chamou Atena para armar uma cilada aos Troianos, fazendo-os violar os juramentos que eles e os Aqueus tinham feito quando Menelau e Páris se defrontaram em combate singular.

Desta visão dos móveis divinos ao castigo dos pretendentes é longo o caminho, e o poeta da *Odisseia* segue-o com hesitações e sem chegar a completá-lo. As implicações eram muitas e complexas, e parece que ele nem sempre as via. Quando isso acontecia, o resultado era surpreendente. Mal Euricleia regressou à grande sala do palácio e viu a carnificina dos pretendentes, «solta um grito de alegria diante de um tal feito. Mas Ulisses detém-na... «Velha, deixa que o teu coração se alegre, mas contém os gritos, pois é uma impiedade manifestar jubilo perante os homens mortos. Foi o destino dos deuses que os fez perecer, e os seus crimes» ⁽⁶¹⁾. Este sentimento não somente não era heróico, posto que os heróis não deixavam geralmente, de exercer o seu direito de exultar publicamente pela sua vitória sobre as vítimas, como, em certo sentido, é não-helénico, como a fórmula de Nietzsche o sugere. É como se, procurando obscuramente compreender uma nova visão do homem e do seu destino, o poeta entreviesse algo de tão profundo e contudo tão para além do seu horizonte habitual, que o exprimiu em alguns versos, para logo voltar atrás.

É bem significativo que a *Odisseia* comporte a ressurgência de muitos elementos de crença antigos que tinham sido rigorosamente excluídos da *Iliada*. A undécima rapsódia, a cena no Hades, abunda em espectros e sangue negro, e ruídos estranhos, como um quadro

⁽⁵⁷⁾ Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*, 176-178.

⁽⁵⁸⁾ Dodds, *The Greeks and the Irrational*, p. 76.

⁽⁵⁹⁾ *Odisseia*, XXIV, 351-352.

⁽⁶⁰⁾ *Iliada*, IV, 44-54.

⁽⁶¹⁾ *Odisseia*, XXII, 408-413.

de Jerónimo Bosch ou Matthias Grünewald. Não comporta nada de heróico. Restaria, pois, a um poeta exterior ao mundo heróico dar o grande passo seguinte. No caso de Hesíodo, dispomos desta certeza, que não podemos ter a respeito do poeta da *Iliada*: foi ele quem organizou os deuses individuais numa teogonia sistematizada, foi ele quem fez da justiça o problema central da existência, tanto humana como divina. De Hesíodo descendem em linha recta Ésquilo e os outros grandes trágicos.

Nos séculos posteriores, este milagre que a Grécia era desenvolveu-se. Homero tinha transformado os deuses em criaturas humanas, ao homem restava conhecer-se a si próprio.

ENSAIO BIBLIOGRÁFICO

Ano após ano Homero é objecto de um espantoso número de publicações em todas as línguas ocidentais assim como em algumas do Oriente. A finalidade das páginas subsequentes é indicar onde o leitor poderá encontrar análises mais aprofundadas de diversos problemas levantados neste livro, assim como interpretações inteiramente diferentes. Salientamos as publicações mais recentes, muitas das quais comportam bibliografias relativas a obras mais antigas. Sempre que possível, demos preferência a livros e artigos publicados em língua inglesa, por razões óbvias, e, entre estes, a obras que, embora escritas por estudiosos, não requerem, da parte do leitor, o conhecimento do grego nem uma especial familiaridade com a história grega nem com os seus estudos mais recentes.

Homero e a História

Todas as histórias da Grécia se esforçam por colocar o mundo dos poemas homéricos não só na sua relação com as civilizações mais antigas do Egeu mas também com a história posterior dos Helenos. Para uma descrição completa do período entre 1100-650 a.C., o livro a recorrer é o de Chester G. Starr, *The Origins of Greek Civilization* (Knopf, Nova Iorque, 1961). O imenso livro de 700 páginas *Life in the Homeric Age*, por Thomas Day Seymour (Macmillan, Nova Iorque, 1907; reeditado em 1963 por Biblo and Tannen, Nova Iorque) é mais sólido no que em tempos era correntemente conhecido como «antiguidades» — o vestuário, a fauna, o equipamento e semelhantes — do que em instituições. Além disso, não é totalmente digno de confiança e, no que respeita à arqueologia, está muito desactualizado.

M. Cary, *The Geographic Background of Greek and Roman History* (Clarendon, Oxford, 1949), Sir Frederic George Kenyon, *Books and Readers in Ancient Greece and Rome* (2.ª edição, Clarendon, Oxford, 1951) e H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology* (6.ª ed., Dutton, Nova Iorque, 1959) são as melhores introduções em inglês aos respectivos assuntos. Para as mais recentes teses acerca da evolução da língua grega, consulte John Chadwick, *The Prehistory of the Greek Language*, publicada separadamente antes do próprio livro como volume II, Capítulo XXXIX da edição revista dos primeiros dois tomos da *Cambridge Ancient History* (Cambridge University Press, 1963). Para uma reavaliação das várias teorias do mito e da sua relação com o ritual, consulte Clyde Kluckhohn, «Myths and Rituals: A General Theory», na *Harvard Theological Review*, volume 35 (1942), pp. 45-79. Sobre o mito e a história entre os Gregos, consultar o meu artigo «Myth, Memory and History», em *History and Theory*, volume 4 (1965), pp. 281-302.

O mais compreensivo estudo da poesia heróica como género, com um rico material ilustrativo, originário de todas as partes do mundo, é *Heroic Poetry*, de C. M. Bowra (Macmillan, Londres, 1952). Interessantes desenvolvimentos posteriores poderão ser encontrados na sua obra *The Meaning of a Heroic Age* (Earl Grey Memorial Lecture, Newcastle upon Tyne, 1957). Para um estudo dos bardos contemporâneos na Jugoslávia, baseado tanto na obra de Milman Parry como na sua, consulte A. B. Lord, *The Singer of Tales* (Harvard University Press, 1960).

The Songs of Homer, de G. S. Kirk (Cambridge University Press, 1962) é, de longe, a melhor introdução a todos os problemas — históricos, linguísticos e literários — inspirada pelos poemas homéricos. Das obras um pouco mais antigas, podem seleccionar-se duas, embora nenhuma delas procure ter uma visão compreensiva da matéria: *Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics*, de Rhys Carpenter (University of California Press, 1946), especialmente os Cap. I a V, e *The Homeric Odissey*, de Denys Page (Clarendon, Oxford, 1955). Em *The Ulysses, Theme* (Blackwell, Oxford, 1954), W. B. Stanford examina as imagens notavelmente variadas de Ulisses, desde a Antiguidade até aos nossos dias. *The Legends of Troy in Art and Literature*, de Margaret B. Scher (Phaidon, Nova Iorque, 1963) alarga esta investigação às representações artísticas. As quase 200 gravuras são o maior atractivo, porém as reproduções são muitas vezes demasiado pequenas e o seu texto não é suficientemente profissional.

Acerca da guerra de Tróia e do seu fundo, tanto na Grécia como na Ásia Menor, consulte *History and the Homeric Iliad*, de

Denys Page (University of California Press, 1959). Adiantei uma outra explicação, expendendo algumas das ideias já presentes neste livro e rejeitando como essencialmente não-histórica a tradição da grande coligação continental contra Tróia, em «The Trojan War», publicado juntamente com comentários críticos por J. L. Caskey, G. S. Kirk e D. L. Page no *Journal of Hellenic Studies*, vol. 84 (1964), pp. 1-20. Se as sérias dúvidas levantadas uma vez mais por Gerd Steiner em «Die Ahhijawa-Frage heute», em *Saeculum*, vol. 15 (1964), pp. 365-92, sobre a identificação dos Aqueus com os Achchiyava dos textos hititas, provassem ser bem fundadas, isso afectaria o aspecto histórico da Ásia Menor, mas não tanto a análise da exactidão da tradição homérica acerca do continente grego e do seu papel na guerra. Finalmente, em relação às recentes comunidades gregas da Jónia, nas quais os poemas homéricos ganharam substancialmente a sua forma actual, consulte *The Greeks in Ionia and the East*, por J. M. Cook (Praeger, Nova Iorque, 1963), Cap. I a III.

Homero, micenas e a arqueologia

O problema fulcral, qual dos mundos, se de facto a *Iliada* e a *Odisseia* descreviam algum, girou durante muito tempo à volta do que sabíamos, ou pensávamos saber, a respeito da civilização Micénica. Como indiquei no meu prefácio, a discussão adquiriu uma nova dimensão como resultado dos últimos três quartos de século de escavações arqueológicas e, depois, da decifração das tabuinhas do linear B. Para uma perspectiva completa da arqueologia da Idade do Bronze, do ponto de vista «Homero foi rejeitado como prova», veja *Greece in the Bronze Age*, de Emily Vermeule (University of Chicago Press, 1964). Uma tese diametralmente oposta encontrar-se-á em *A Companion to Homer*, organizado por Alan J. B. Wace e Frank H. Stubbings (St. Martin's Press, Nova Iorque, 1962): «se se considerar que o relato que dela fazemos [a idade micénica] corresponde cada vez mais ao quadro de Homero, isso não deverá surpreender-nos, pois estamos a falar acerca da mesma época». O último livro faz poucas concessões aos leitores que desconhecem o Grego. A controvérsia entre as duas escolas tem sido violenta e não chegou ainda ao seu termo; para uma discussão dos principais argumentos de ambas as posições, com uma conclusão que se opõe à posição de Wace-Stubbings, a favor da que tomamos na presente obra, consulte Pierre Vidal-Naquet, «Homère et le monde mycénien, à propos d'un livre récent et d'une polémique ancienne», em *Annales*, vol. 18 (1963), pp. 703-719.

O relato clássico da decifração das tabuinhas e do pouco êxito dos esforços que a precederam encontra-se em John Chadwick, *The Decipherment of Linear B* (Cambridge University Press, 1958; Penguin, 1961). A obra básica acerca das tabuinhas continua a ser a de Michael Ventris e John Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek* (Cambridge University Press, 1956). Encontrar-se-ão óptimas e breves análises arqueológicas nos dois volumes da série *Ancient Peoples and Places* (Praeger, Nova Iorque): Carl W. Blegen, *Troy and the Trojans* (1963) e Lord William Taylor, *The Mycenaean* (1964). Acerca das armas e das armaduras, Anthony Snodgrass, *Early Greek Armour and Weapons* (Aldine, Chicago, 1964) substitui todas as obras anteriores. Um relato popular do desenvolvimento da arqueologia egeia, de Schliemann aos nossos dias, encontra-se em Paul Mackendrick, *The Greek Stones Speak* (St. Martin's Press, Nova Iorque, 1962).

No que poderá ser chamada a «era da pré-decifração», o mais vigoroso partidário da tese de que os poemas homéricos reflectem no essencial o mundo micénico foi Martin P. Nilsson, e pode ler-se ainda com proveito, mesmo que se esteja no campo oposto, a sua obra *Homer and Mycenae* (Methuen, Londres, 1963) e *The Mycenaean Origin of Greek Mythology* (University of California Press, 1932; Norton Library, 1963). Consulte-se também George Thompson, *Studies in Ancient Greek Society: The Prehistoric Aegean* (International Publishers, Nova Iorque, 1949), a mais sistemática análise marxista ortodoxa em inglês («ortodoxa» no estrito sentido de que se baseia na antropologia de Engels e de Morgan) a qual sustenta firmemente a posição, perfilhada igualmente por alguns eruditos não marxistas, de que o matriarcado foi o princípio predominante da organização social no segundo milénio a.C. e de que se manifestam vestígios disso em Homero.

Instituições

As únicas tentativas modernas de uma descrição sistemática da economia homérica são: *Le Travail dans la Grèce ancienne*, de Gustave Glotz (Paris, 1920; tradução em língua inglesa de M. R. Dobie, publicada em 1926 por Knopf, Nova Iorque). I Parte, que adopta acerca de aspectos essenciais um ponto de vista diferente daqueles defendidos neste livro; e, mais resumidamente, *Griechische Wirtschafts und Gesellschafts geschichte bis zur Perserzeit* (Tübingen, Mohr, 1931), Cap. I e II, com a qual o presente volume está mais de acordo. Diferenciam-se igualmente, ao que respeita à propriedade e à posse da terra, Edouard Will, «Aux origines du

régime foncier grec: Homère, Hésiode et l'arrière-plan mycénien», in *Révue des études anciennes*, vol. 59 (1957), pp. 5-50, e o meu «Homer and Mycenae: Property and Tenure», in *Historia*, vol. 6 (1957), pp. 133-59, este reimpresso em *The Language and Background of Homer*, organizado por G. S. Kirk (Barnes and Nobel, Nova Iorque, 1965).

Os melhores estudos acerca do trabalho apareceram em França, principalmente «L' Idée de travail dans la Grèce archaïque», in *Journal de psychologie*, vol. 41 (1948), pp. 29-45 e «Hiérarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque», in *Revue de l'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation*, vol. 11 (1943), pp. 124-46, de André Aymard; «Travail et nature dans la Grèce ancienne», in *Journal de psychologie*, vol. 52 (1955), pp. 18-38, de Jean-Pierre Vernant. A ausência de uma análise sistemática, em inglês, da oferta de presentes nas sociedades primitivas e arcaicas foi por fim corrigida, pelo menos em parte, pela tradução fragmentária de *Essai sur le don*, de Marcel Mauss, por Ian Cunnison, um estudo pioneiro publicado pela primeira vez em 1924 e traduz agora para inglês com o título *The Gift* (Cohen & West, Londres, 1954).

A melhor introdução em inglês ao parentesco e à comunidade é *The Greek City and its Institutions*, de Gustave Glotz, traduzida por N. Mallinson (Knopf, Nova Iorque, 1930; Barnes and Noble, 1950). Sob a influência de Fustel de Coulanges, Glotz tende a ver uma evolução linear do clã para o estado e, portanto, a ignorar o significado do *oikos*, em cujo centro se encontrava a família mas que não era, propriamente, uma instituição de parentesco. Para uma análise da estrutura política homérica mais próxima das ideias expressas no presente volume, consulte-se *Recherches sur l'agora grecque* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, vol. 174, 1951), de Roland Martin, I parte. O que se poderia chamar uma posição intermédia é a longa narrativa da «cavalaria» homérica em *Couroi et Courètes* (*Travaux et mémoires de l'Université de Lille*, n.º 21, 1939), Cap. I, de H. Jeanmaire.

Não poderia haver melhor maneira de começar um estudo da imagem homérica do homem e dos seus deuses do que ler dois livros complementares: *The Discovery of the Mind*, de Bruno Snell, traduzido por T. G. Rosenmeyer (Harvard University Press, 1953), especialmente os Capítulos I, II e VIII; e *The Greeks and the Irrational*, (University of California Press, 1951) de E. R. Dodds, especialmente os Capítulos I a III. *The Idea of God in Homer*, de Erland Ehnmark (Almqvist & Wiksell Upsala, 1935) proporciona uma análise especialmente nítida da concepção de divindade (enquanto distinta dos mitos relativos aos deuses individuais). *Sacri-*

fice in Greek and Roman Religions and Early Judaism (Scribner's, Nova Iorque, 1952), de Royden Keith Yerkes, acentua convenientemente o elemento de jovial participação existente nas relações entre os homens e os deuses.

Sobre o lugar da religião homérica na história geral da religião grega, veja a primeira metade de *A History of Greek Religion*, de Martin P. Nilsson, traduzida por F. J. Fielden (2.^a edição, Clarendon, Oxford, 1949). Deve repetir-se que, em todos os seus escritos, Nilsson representa a posição «pró-Micénica» extrema, a respeito do que se deve consultar *The Religion and Mythology of the Greeks*, de W. K. C. Guthrie, vol. II, Cap. XL da edição revista da *Cambridge Ancient History* (Cambridge University Press, 1961). Embora um tanto fora de moda, *The Rise of the Greek Epic*, de Gilbert Murray (3. edição, Clarendon, Oxford, 1924) contém muitas coisas interessantes acerca da religião, assim como sobre outros aspectos dos poemas.

Prosseguindo a partir da obra de Dodds, *Merit and Responsibility*, de Arthur W. H. Adkins (Clarendon, Oxford, 1960), Cap. I a III, oferece uma brilhante análise dos valores em Homero. Aqueles que a apreciem encontrarão uma avaliação inteiramente diferente em *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, de Werner Jaeger, traduzida por Gilbert Highet, vol. I (Blackwell, Oxford, 1939), Cap. I a III, que insiste em que os dois poemas, e em particular a *Odisseia*, foram conscientemente concebidos como instrumentos pedagógicos, por assim dizer, destinados ao cultivo dos ideais aristocráticos (que Jaeger pensa serem universalmente válidos para a humanidade e necessários para a sobrevivência da civilização).

O Tradutor.

Nascido em 1912 em Nova Iorque, Moses I. Finley foi professor da Universidade Rutgers, nos E.U.A., tendo sido excluído da mesma durante a época tenebrosa do maccarthismo. A partir de 1954 passa a residir na Grã-Bretanha, em cuja Universidade de Cambridge é *reader* em História Económica e Social da Antiguidade.

Publicou inúmeros estudos técnicos, principalmente sobre a História Económico-Social de Atenas no século IV a.C., bem como diversas obras de síntese, como p. e. *The Ancient Greeks*, Londres, 1963, *Ancient Sicily to the Arab Conquest*, Londres, 1969 e uma

recolha de artigos com o título de *Aspects of Antiquity*, Londres, 1968.

M. I. Finley colaborou, ainda, na elaboração de uma História Universal originalmente publicada pela Fischer Bücherei K. G., de Frankfurt am Main, com traduções simultâneas na Grã-Bretanha, França, Itália e Estados Unidos e actualmente em curso de publicação pela Siglo Veintiuno, como *Historia Universal Siglo XXI*.

ÍNDICE

Prefácio do Autor à edição revista	9
1 — Homero e os Gregos	13
2 — Aedos e Heróis	25
3 — Riqueza e Trabalho	49
4 — Domínio, família e comunidade	71
5 — Moralidade e valores	103
Ensaio bibliográfico	135